Immanuel Kant

KRITIKA ČISTOGA UMA

Nakladni zavod
Matice hrvatske

Immanuel Kant

KRITIKA ČISTOGA UMA

PREVEO
VIKTOR D. SONNENFELD

NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE
ZAGREB
1984.

NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

UREDNIK
BRANIMIR DONAT

REDAKCIJA I POGOVOR
VLADIMIR FILIPOVIĆ

NASLOV ORIGINALA
Immanuel Kant
Kritik der reinen Vernunft
(u redakciji dr Karla Kehrbacha)
Tekst prvoga izdanja iz godine 1781. s dodatkom svih nadopuna drugoga izdanja iz godine 1787.

Tisak: SOUR »VJESNIK«, ZAGREB

[Baco de Verulamio.[1]

I n s t a u r a t i o m a g n a . P r a e f a t i o .

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines earn non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in communae consulant et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.]

Prijevod:

Bakon Verulamski.

V e l i k a o b n o v a . P r e d g o v o r .

O sebi samome šutim, no što se tiče stvari o kojoj se radi, tražim neka ljudi smatraju da ona nije samo mnijenje nego djelo i neka budu uvjereni da se ovdje ne polažu temelji za kakvu sektu ili ideju, nego za ljudsku korist i uzdizanje. Nadalje, neka se na pravedan način brinu za svoje probitke i neka mi se pridruže. Osim toga neka gaje dobru nadu i neka moju Obnovu ne zamišljaju i ne shvaćaju kao nešto beskrajno i nadčovječno, jer je ona doista kraj i zakoniti završetak neizmjerne zablude.

Njegovoj ekscelenciji
kr. državnome ministru
BARUNU PL. ZEDLITZU

Milostivi gospodine!

Od svoje strane unapređivati razvitak znanosti, znači raditi u interesu Vaše ekscelencije; jer taj je interes povezan s njima ne samo zbog uzvišena položaja zaštitnika, nego uslijed mnogo usrdnijeg odnosa[2] ljubitelja i prosviježena poznavaoca. Zato se i služim jedinim sredstvom, koje je donekle u mojoj moći, da posvjedočim svoju zahvalnost za milostivo povjerenje, kojim me počašćuje Vaša ekscelencija, kao da bih ja mogao[3] što pridonijeti tome cilju.

Koga spekulativni život zabavlja, tome je, uz umjerene želje, odobravanje prosvijećena, valjana suca jaka pobuda za nastojanja kojih je korist velika, premda daleka, a stoga obične oči potpuno pogrešno misle o njoj.[4]

Kao Takvome i milostivoj pozornosti Njegovoj posvećujem sada ovaj spis, a Njegovoj zaštiti i sve ostale stvari svoje književne misije, pa sam s najdubljim poštovanjem[5].

ponizni i najposlušniji sluga
Vaše ekscelencije

Königsberg,
dne 29. ožujka 1781.

Immanuel Kant.

Djelo je tiskano dvostrukim tipom slova. Prvo izdanje (1781) tiskano običnim slovima, a dopune drugog izdanja (1787) **tiskane su polumasnim slovima.** Imade i izuzetaka ali uz napomene.

PREDGOVOR PRVOME IZDANJU[6]

Ljudski um ima osobitu sudbinu u jednoj vrsti svojih spoznaja, gdje ga uznemiruju pitanja koja on ne može odbiti, jer su mu zadana samom prirodom uma, no on ipak ne može na njih odgovoriti, jer nadilaze svaku moć ljudskog uma.

U ovu nepriliku dolazi on bez svoje krivice. On počinje s načelima, kojih je primjena u toku iskustva neizbježna i ovim iskustvom ujedno dovoljno potvrđena. S njima se on (kao što to i njegova priroda dovodi sa sobom) diže sve više, do udaljenijih uvjeta. Ali kako on opaža da na taj način njegov posao svagda mora ostati nedovršen, jer pitanja nikada ne prestaju, to um vidi da je prinuđen da se utekne načelima koja prekoračuju svaku moguću iskustvenu primjenu, a pričinjaju se ipak tako nesumnjivima, da se i obični ljudski um slaže s njima. No time se baca u tamu i proturječja, po kojima doduše može zaključiti da negdje moraju u osnovi ležati skrivene zablude, ali ih ne može otkriti, jer načela kojima se služi ne priznaju više probni kamen iskustva, s obzirom na to da prelaze granice svega iskustva. Poprište ovih beskonačnih prepirki zove se *metafizika.*

Bilo je vrijeme kad su je nazivali *kraljicom* svih znanosti, pa ako se volja uzme za djelo, onda je ona zbog izvanredne važnosti svoga predmeta svakako zavrijedila to počasno ime. Sada se, zahvaljujući modnom toku vremena, prema njoj pokazuje svaki prezir, pa se matrona zapostavljena i napuštena tuži poput Hekube: Modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops[7]. (Ovid. Metam.).

Isprva je njezino gospodstvo pod upravom *dogmatičara* bilo *despotsko.* No kako je zakonodavstvo imalo na sebi još trag staroga barbarstva, to se zbog unutrašnjih ratova malo pomalo izrodila u *anarhiju,* a *skeptici,* neka vrsta nomada koji zaziru od svakoga stalnog obrađivanja tla, potkapali su od vremena do vremena građansko jedinstvo. Ali ovih bilo je srećom samo malo, pa nisu mogli spriječiti da ga oni prvi ne pokušavaju uvijek iznova izgraditi, ako i ne po uzajamno jednoglasnoj osnovi. U novija se vremena jednom doduše činilo, kao da bi se svim ovim prepirkama pomoću neke *fiziologije* ljudskoga razuma (od glasovitoga *Lockea)* imao napraviti kraj i potpuno riješiti opravdanost onih zahtjeva. Međutim, pokazalo se da je ova tobožnja kraljica, premda se njezino rođenje izvelo iz plepsa običnog iskustva, zbog čega je njena preuzetnost s pravom morala postati sumnjiva,

ipak još i dalje ustrajala u svojim zahtjevima, jer joj se ona *genealogija* zapravo neispravno pridavala. Time je sve opet zapalo u zastarjeli *dogmatizam,* a ostalo potcjenjivanje, iz kojega su htjeli izvući tu znanost. Sada, pošto su (kako se uvjeravaju) uzalud iskušani svi putovi, zavladala je u znanostima prezasićenost i potpuni *indiferentizam,* majka kaosa i noći, ali ipak ujedno izvor ili bar predigra njihova bliskoga preporoda i prosvjetljivanja, pošto su loše primijenjenom marljivošću postale tamne, zbrkane i neupotrebljive.

Uzalud je naime htjeti hiniti *ravnodušnost* u pogledu takvih istraživanja, kojih predmet ljudskoj prirodi *ne može biti ravnodušan.* I oni tobožnji *indiferentisti,* koliko god se misle promjenom školskoga jezika, ukoliko uopće što misle, zakukuljiti, govoreći popularnim tonom, neizbježivo padaju natrag u metafizičke tvrdnje prema kojima su pokazivali toliko prezira. Ta ravnodušnost, do koje dolazi usred cvjetanja svih znanosti, pogađajući upravo onu koje bi se znanja, kad bi ih bilo, čovjek između svih najmanje odrekao, jest međutim ipak fenomen koji zaslužuje pozornost i razmišljanje. Ona očito nije učinak lakomislenosti, nego sazrele *rasudne moći*[8] jednoga stoljeća koje se ne da više zavaravati prividnim znanjem, pa poziva um da iznova preuzme najteži od svih svojih poslova, naime spoznaju samoga sebe, i da postavi sudište koje će mu osigurati njegove pravedne zahtjeve, ali koje, naprotiv, može odbiti sve njegove neosnovane preuzetnosti, ne predrasudama, nego prema njegovim vječnim i nepromjenljivim zakonima. To sad nije nijedno drugo sudište nego *kritika čistoga uma.*

No pod tim ja ne razumijevam kritiku knjiga i sustava, nego kritiku umske moći uopće, s obzirom na sve spoznaje za kojima ona teži *neovisno o svakom iskustvu,* dakle odluku o mogućnosti ili nemogućnosti metafizike uopće i određenje kako izvora, tako i njezina opsega i granica, ali sve to prema načelima.

Ja sam sada udario ovim putem, jedinim koji je preostao, laskajući sebi da sam na njemu odstranio sve zablude koje su dosada razdvajale um u njegovoj primjeni izvan iskustva. Njegova pitanja nisam izbjegavao možda time da bih se ispričavao nesposobnošću ljudskog uma, nego sam ih potpuno specificirao prema načelima, a pošto sam otkrio točku nesporazuma uma sa samim sobom, riješio sam ih na njihovo potpuno zadovoljstvo. Odgovor na ona pitanja nije doduše ispao onako kao što je to očekivala dogmatički zanesena želja za znanjem; jer ona bi se mogla zadovoljiti samo čarolijama, a u njih se ja ne razumijem. No to nije bila ni

namjera prirodnog određenja našega uma; a dužnost je filozofije bila da ukine opsjenu, koja je proizišla iz neispravnoga tumačenja, koliko god hvaljene i omiljele obmane propalo pri tome. U tome sam poslu obratio svoju veliku pozornost iscrpnosti, pa se odvažujem reći, da nema ni jedne jedine metafizičke zadaće koja ovdje nije riješena ili za čije rješenje koje nije barem dan ključ. Zaista čisti um i jest takvo potpuno jedinstvo, da bi se njegovo načelo, kad bi bilo nedostatno samo za jedno jedino od svih tih pitanja, koja su mu zadana njegovom vlastitom prirodom, ipak moglo samo odbaciti, jer onda ni jednome od ostalih također ne bi bio dorastao s potpunom pouzdanošću.

Govoreći to, mislim da na čitaočevu licu opažam s prezirom pomiješanu nevoljkost zbog zahtjeva koji su prividno tako hvalisavi i nečedni. Pa ipak su neuporedivo umjereniji nego zahtjevi svakog autora najobičnijega programa koji tvrdi da u njemu dokazuje, recimo, jednostavnu prirodu *duše* ili nužnost prvoga *početka svijeta.* Ovaj se, naime, nuđa da će ljudsku spoznaju proširiti preko svih granica mogućeg iskustva, o čemu ja ponizno priznajem da to posve nadilazi moju moć. Umjesto toga imam posla sa samim umom i njegovim čistim mišljenjem, a njegovo iscrpno poznavanje ne moram tražiti daleko od sebe, jer um nalazim u samome sebi. O njemu mi već obična logika daje primjer, da se sve njegove jednostavne djelatnosti mogu potpuno i sustavno nabrojiti; samo što se ovdje nabacuje pitanje, koliko se ja nadam da ću postići pomoću njega, ako mi se oduzme sva građa i pomoć iskustva.

Toliko o *potpunosti* u postizavanju *svake* svrhe i *iscrpnosti* u obuhvaćanju *svih* svrha zajedno, koje nam ne postavlja samovoljna odluka nego priroda same spoznaje kao *materije* našega kritičkog istraživanja.

Još su *izvjesnost* i *jasnoća* dvije stvari, koje se tiču forme tog istraživanja, a valja ih smatrati bitnim zahtjevima koji se s pravom mogu postaviti autoru, što se odvažuje na tako sklizak pothvat.

Što se pak tiče *izvjesnosti,* to sam ja sam sebi izrekao sud, da u ovoj vrsti razmatranja ni na koji način nije dopušteno da se *misli* i da je sve što je u njoj samo i slično hipotezi, zabranjena roba, koja se ne smije nuditi ni za najneznatniju cijenu, nego čim se otkrije mora se zaplijeniti. Naime, svaka spoznaja koja bi trebalo da je a priori pouzdana, nagoviješta sama da se želi smatrati baš nužnom, a još više to hoće određenje svih čistih spoznaja a priori, koje bi trebalo da bude smjernica, dakle sam primjer svake apodiktične (filozofijske) izvjesnosti. Da li sam ja u tome pogledu

izvršio ono što obećavam, prepušteno je posve sudu čitaočevu, jer se piscu priliči samo to da iznese razloge, ali ne da sudi o njihovu djelovanju na njegove suce. No da ne bi što na nedužan način bilo uzrokom oslabljenja toga djelovanja, neka mu bude dopušteno da sam naznači ona mjesta koja bi mogla dati povoda za kakvu sumnju, premda se tiču samo sporedne svrhe, da bi se u pogledu glavne svrhe za vremena mogao otkloniti utjecaj koji bi u toj točki samo i najmanja sumnja čitaočeva mogla imati na njegov sud.

Ja ne poznajem nikakvih istraživanja koja bi za shvaćanje moći, koju nazivamo razumom, a ujedno za određivanje pravila i granica njegove primjene, bila važnija od onih koja sam napravio u drugome poglavlju transcendentalne analitike pod naslovom: *dedukcija čistili razumskih pojmova.* To me je istraživanje stajalo i najviše, ali, nadam se, ne uzaludnoga truda. No to razmatranje, koje je zasnovano ponešto duboko, ima dvije strane. Jedna se odnosi na predmete čistoga razuma i trebalo bi da prikaže i učini shvatljivom objektivnu vrijednost njegovih pojmova a priori; upravo zato i pripada bitno mojim svrhama. Druga ide za tim da razmotri sam čisti razum, prema njegovoj mogućnosti i spoznajnim moćima, na kojima se on sam osniva, dakle da ga razmotri u subjektivnome pogledu. I premda je ovo ispitivanje u pogledu moje glavne svrhe od velike važnosti, to ona u bitnosti ipak ne pripada njoj; jer glavno pitanje ostaje uvijek to, što i koliko razum i um mogu spoznati slobodni od svakog iskustva, a ne to, kako je moguća samo *moć mišljenja.* Budući da je ova potonja strana, tako reći, neko traženje uzroka za dani učinak, imajući utoliko na sebi nešto što je slično hipotezi

(premda stvar zapravo drukčije stoji, kako ću to pokazati jednom drugom prigodom) zato se čini kao da je ovdje slučaj, da ja sebi dopuštam da *mislim* i da prema tome i čitaocu mora biti slobodno da drukčije *misli.* U pogledu ovoga moram čitaoca predusresti, da objektivna dedukcija, do koje mi je ovdje naročito stalo, dobije svoju cijelu jakost, ako subjektivna kod njega nije proizvela potpuno uvjerenje koje ja očekujem. Zato može biti dovoljno već samo ono, što je rečeno na stranicama 69 i 70.[9]

Što se najposlije tiče *jasnoće,* to čitalac ima pravo da najprije zahtijeva *diskurzivnu* (logičku) *jasnoću,* pomoću pojmova, ali potom i *intuitivna* (estetičnu) *jasnoću,* pomoću *zorova,* tj. primjera ili drugih objašnjenja m *concreto.* Za prvu sam se dovoljno pobrinuo. To se ticalo bitnosti moje nakane, ali to je bio i slučajni uzrok, što nisam mogao zadovoljiti drugome premda ne tako strogome, ali ipak opravdanom zahtjevu. Ja sam gotovo

neprekidno u toku svojega posla bio neodlučan kako bih postupao u tome. Primjeri i objašnjenja činili su mi se uvijek potrebni, pa su mi u prvome nacrtu zaista obilno i pritjecali na svojim mjestima. No ja sam uskoro uvidio veličinu svoje zadaće i mnoštvo predmeta, s kojima bih imao posla. A kako sam opazio da će već ovi posve sami u suhoparnu, jednostavno *skolastičkom* izlaganju poprilično rastegnuti djelo, činilo mi se nezgodnim da ga još više preplavim primjerima i objašnjenjima potrebnim samo radi *popularne* namjene, pogotovu zato što se ovaj rad nikako ne bi mogao udesiti za popularnu primjenu. Pravim poznavaocima znanosti nije toliko ni potrebno to olakšanje, premda je doduše svagda ugodno, ali ovdje bi moglo povući za sobom čak nešto protivno svrsi. Opat *Terrasson* kaže doduše: Ako veličinu neke knjige ne mjerimo po broju listova, nego po vremenu koje je potrebno da se ta knjiga shvati, onda se za mnogu knjigu može reći, *da bi bila mnogo kraća kad ne bi bila tako kratka.* No kad čovjek s druge strane postavi za svoj cilj shvatljivost opsežne cjeline spekulativne filozofije, ali suvisle u jednome načelu[10], onda bi se s istim pravom moglo reći: *Mnoga knjiga postala bi mnogo jasnija, da nije imala postati baš tako jasna.* Naime pomoćna sredstva jasnoće pomažu u *dijelovima,* ali češće zbunjuju u *cijelosti,* jer čitaocu ne daju da dovoljno brzo dođe do pregleda cjeline, pa svim svojim svijetlim bojama, tako reći, zamrljaju i izobličuju artikulaciju ili ustrojstvo sustava o kojemu je najviše bilo riječi, da bi se moglo suditi o jedinstvu i valjanosti njegovoj.

Kako se meni čini, za čitaoca bi moglo biti dovoljno privlačno da svoj trud sjedini s trudom piščevim, ako namjerava jedno veliko i važno djelo posve i trajno dovršiti prema predloženome nacrtu. Metafizika je, dakle, prema pojmovima koje ćemo ovdje dati o njoj, jedina od svih znanosti koja sebi smije obećavati takvo dovršenje, i to za kratko vrijeme, a potrebno je za to samo malo, ali ujedinjenoga truda, tako da će za potomstvo preostati samo to, da sve u *didaktičkoj* maniri udesi prema svojim namjerama, a da zato ni najmanje neće moći povećati sadržaj. Jer ona nije ništa drugo nego sustavno sređen *inventar* svih naših posjeda pomoću *čistoga uma.* Ovdje nam ništa ne može izmaknuti, jer ono što um proizvede posve iz samoga sebe ne može se sakriti, nego to sam um dovodi na svjetlo, čim se samo otkrilo zajedničko načelo toga. Potpuno jedinstvo ove vrste spoznaja, i to spoznaja iz samih čistih pojmova, a da ništa od iskustva ili samo i od *posebnoga* zora, koji bi imao voditi do određenog iskustva, nimalo ne može utjecati na nju, da je proširi ili poveća, čini tu bezuvjetnu potpunost ne samo mogućom, nego i nužnom. Tecum habita et moris, quam sit tibi

curta supellex. *Persuis.*[11]

Nadam se da ću sam dati takav sustav čistoga (spekulativnog) uma pod naslovom: *Metafizika prirode,* koja ipak, premda je opsegom više od polovice kraća, treba da dobije, nerazmjerno bogatiji sadržaj nego što ju je ovdje dobila kritika koja je najprije morala prikazati izvore i uvjete svoje mogućnosti, pa je morala očistiti i izravnati posve obraslo tlo. U kritici ja očekujem od svoga čitaoca strpljivost i nepristranost *suca,* ali u metafizici prirode pripravnost i pomoć *pomoćnika;* jer koliko god su u kritici potpuno i iznesena sva *načela* za sustav, toliko je za iscrpnost samoga sustava ipak još potrebno da ne nedostaju ni *izvedeni* pojmovi koje ne možemo a priori nabrojiti, nego ih postepeno moramo pronalaziti. Isto tako, kao što se ondje iscrpla cijela *sinteza* pojmova, tako se ovdje povrh toga zahtijeva da se to isto učini i u pogledu *analize,* a sve je to lako i više zabava nego posao. Moram napomenuti samo još nešto s obzirom na tisak. Kako je početak tiska nešto zakasnio, mogao sam pregledati otprilike samo polovicu oglednih araka, u kojima nalazim doduše nekoliko slagarskih pogrešaka, ali one ne kvare smisao, osim one koja dolazi na str. 379, red. 4. odozdo[12], jer bi trebalo da stoji *specifično* mjesto *skeptično.* Antinomija čistoga uma, od str. 425. do 461[12], postavljena je na način tablice, tako da se sve ono što pripada *tezi,* uvijek nastavlja na lijevoj strani, a ono što pripada *antitezi,* na desnoj. To sam zato udesio tako, da bi se teza i antiteza što lakše mogle uspoređivati.

PREDGOVOR DRUGOME IZDANJU

Ide li obrađivanje spoznaja, koje pripadaju umskome poslu, sigurnim putem znanosti ili ne, to se ubrzo dade prosuditi prema uspjehu. Ako ono nakon mnogo priprava i priprema, čim dođe do svrhe, zapne ili ako se češće mora vraćati i udariti drugim putem da bi postiglo tu svrhu; isto tako ako nije moguće da se različiti suradnici slože u tome kako bi se ta zajednička namjera imala izvršiti: onda se uvijek može biti uvjeren da takav studij još ni izdaleka nije udario sigurnim putem znanosti, nego da je to samo lutanje. Već je i to zasluga za um, da taj put po mogućnosti pronađe, makar se štošta što je bilo sadržano u svrsi koja je prije toga bez predomišljanja prihvaćena, moralo napustiti kao uzaludno.

Da je l o g i k a već od najstarijih vremena išla ovim sigurnim putem može se vidjeti iz toga, da od A r i s t o t e l a ni jedan korak nije smjela napraviti natrag, ukoliko joj se ne ubroje kao poboljšanja izbacivanje nekih nepotrebnih suptiliteta ili jasnije određivanje izloženoga. No to pripada više eleganciji nego sigurnosti znanosti. Kod nje je osobito još i to, da dosada ni naprijed nije mogla napraviti ni jedan korak, pa se dakle prema svemu čini da je zaključena i dovršena. Ako su naime neki noviji mislili da su je proširili time što su ugurali u nju dijelom p s i h o l o g i j s k a poglavlja o različnim spoznajnim moćima (uobrazilji, dovitljivosti), dijelom m e t a f i z i č k a o postanku spoznaje ili različitoj vrsti izvjesnosti prema različitosti objekata (idealizmu, skepticizmu itd.), dijelom a n t r o p o l o g i j s k a o predrasudama (njihovim uzrocima i sredstvima protiv njih), onda to dolazi od njihova nepoznavanja osebujne prirode ove znanosti. To nije proširivanje, nego iznakažavanje znanosti, kad se pusti da im granice zadiru jedna u drugu. Granica logike pak posve je točno određena time što je ona znanost koja iscrpno izlaže i strogo dokazuje samo formalna pravila svega mišljenja (bilo da je ono apriorno ili empirijsko, bilo da ima koje mu drago postanje ili objekt, bilo da u našoj duši nailazi na slučajne ili prirodne zapreke).

Tu prednost da joj je to tako dobro uspjelo može logika zahvaliti samo svojoj ograničenosti, prema kojoj je ovlaštena, štoviše obavezana da apstrahira od svih objekata spoznaje i njihove razlike, a tako razum ima u njoj posla samo sa samim sobom i svojom formom. Naravno da umu mora biti mnogo teže udariti sigurnim putem

znanosti, kad nema posla samo sa samim sobom, nego i s objektima. Stoga logika kao propedevtika i sačinjava, tako reći, samo predvorje znanosti, pa ako je govor o znanjima, onda se doduše pretpostavlja logika za njihovo prosuđivanje, ali steći se moraju u samim znanostima u pravom i objektivnom značenju te riječi.

Ukoliko, dakle, u njima treba da ima uma, utoliko se u njima nešto mora spoznati a priori. Njihova se spoznaja može na dvojaki način odnositi na svoj predmet: ili da taj predmet i njegov pojam (koji se drukčije mora dati) samo odredi, ili da se i ostvari. Prva je teorijska, a druga praktična spoznaja uma. Od jedne i druge mora se najprije izložiti samo čisti dio, sadržavao on više ili manje, naime onaj u kojem um određuje svoj predmet posve a priori, pa se s njime ne smije pomiješati ono što dolazi iz drugih izvora. Jer to je loše gospodarstvo, ako se slijepo troši što ulazi, a da se poslije, kad gospodarstvo zapne, ne može ustanoviti koji bi dio primitka mogao snositi trošak i kod kojega se taj trošak mora smanjiti.

Matematika i fizika su one dvije teorijske spoznaje uma koje svoje objekte moraju odrediti a priori. Prva posve čisto, druga bar dijelom čisto, ali zatim i prema drugim spoznajnim izvorima, nego što su izvori uma.

Matematika je od najstarijih vremena, do kojih seže povijest ljudskog uma, kod grčkoga naroda, koji je vrijedan divljenja, išla sigurnim putem znanosti. No ne smije se misliti da je njoj bilo tako lako kao logici, u kojoj um ima posla samo sa samim sobom, pogoditi onaj kraljevski put, ili da ga, štoviše, sama sebi utre. Ja naprotiv mislim da je u njoj (naročito još kod Egipćana) dugo ostalo pri tapkanju, a da tu promjenu valja pripisati revoluciji koju je izvršila sretna pomisao jednoga jedinog čovjeka pri pokušaju, poslije kojega se put, kojim se moralo poći, nije više mogao promašiti, pa je siguran tok jedne znanosti bio započet i naznačen za sva vremena i u beskrajne daljine. Nije nam sačuvana povijest te revolucije u načinu mišljenja koja je bila mnogo važnija nego otkriće puta oko glasovitoga predgorja, i povijest onoga sretnika, koji ju je izvršio. No predaja, koju nam je sačuvao Diogen Laertije koji spominje tobožnjeg izumioca najmanjih elemenata geometrijskih demonstracija, kojima prema običnom sudu nije potreban ni dokaz, ipak dokazuje da se uspomena na promjenu, koja je izvršena tim prvim tragom otkrića ovoga novog puta, matematičarima morala učiniti izvanredno važna,

pa je zbog toga postala nezaboravna. Prvome koji je konstruirao i s t o k r a č n i t r o k u t, (zvao se on Tales ili kako mu drago) sinulo je svjetlo. On je naime našao, da ne mora tragati za onim što je vidio u liku, ili pak za njegovim samim pojmom, pa da odatle, tako reći, nauči njegova svojstva, nego da on ono[13] što je prema pojmovima sam a priori unio i prikazao (konstrukcijom) mora proizvesti i da on stvari, da bi sigurno a priori nešto znao o njoj, ne mora pridati ništa osim onoga što je nužno slijedilo iz onoga, što je prema svome pojmu sam stavio u nju.

U prirodnoj znanosti išlo je to mnogo sporije, dok je pogođen pravi put znanosti. Jer prošlo je otprilike samo stoljeće i po kako je prijedlog duhovitoga B a c o n a Verulamskoga dijelom dao povoda za to otkriće, a dijelom ga je više oživio, jer su mu već bili u tragu, a može se objasniti također samo revolucijom u načinu mišljenja koja je brzo prošla. Ja ću ovdje uzeti u razmatranje prirodnu znanost, samo ukoliko se osniva na empirijskim primjerima.

Kad je G a l i l e j dao da se njegove kugle s težinom, koju je on sam odabrao, kotrljaju niz kosinu, ili kad je T o r r i c e l l i dao da zrak nosi uteg koji je on sebi unaprijed zamišljao jednakim stupu vode koji mu je bio poznat, ili kad je u još kasnije vrijeme S t a h l pretvarao kovine u vapno, a ovo opet u kovine, pošto im je nešto oduzeo i opet dodao[14]: onda je svim istraživačima prirode sinulo svjetlo. Oni su shvatili, da um uviđa samo ono, što proizvodi sam prema svome nacrtu, da s načelima svojih sudova mora prednjačiti prema stalnim zakonima i prisiljavati prirodu da mu odgovara na njegova pitanja, a ne da se on od nje, tako reći, dade vodati na uzici. Inače naime slučajna opažanja, koja nisu napravljena prema unaprijed stvorenom planu, ne bi bila povezana u jednome nužnom zakonu koji um traži i koji mu je potreban. Um se mora prihvatiti prirode u jednoj ruci sa svojim načelima, prema kojima suglasne pojave jedino mogu važiti kao zakoni, a u drugoj s eksperimentom koji je izmislio prema tim načelima, i to da ga priroda pouči, ali ne u svojstvu učenika koji sebi sve, što učitelj hoće, dade kazati, nego u svojstvu postavljenoga suca koji prisiljava svjedoke da odgovaraju na pitanja koja im on postavlja. I tako čak fizika tu korisnu revoluciju svoga načina mišljenja ima zahvaliti samo ideji da se u prirodi prema onome, što um sam stavlja u nju, traži (a ne da joj se pridaje) ono što od nje mora naučiti, a o čemu on sam od sebe ništa ne bi mogao znati. Time se tek prirodna znanost

dovela na sigurni put znanosti, pošto je u toku tolikih stoljeća bila samo lutanje.

Metafizici, posve izoliranoj spekulativnoj umskoj spoznaji koja se sasvim uzdiže nad pouku iskustva, i to pomoću samih pojmova (ne kao matematika pomoću njihove primjene na zrenje), gdje bi dakle um sam trebalo da bude svoj vlastiti učenik, sudbina joj dosada nije bila tako sklona, a da bi mogla udariti sigurnim putem znanosti; premda je starija nego sve druge, a preostala bi, makar druge sve zajedno potpuno nestale u ždrijelu barbarstva koje sve uništava. U metafizici naime um neprestano zapinje, čak i onda kada bi i one zakone, koje potvrđuje najobičnije iskustvo, htio spoznati a priori (kao što on to sebi uobražava). U njoj se čovjek bezbroj puta mora vraćati natrag, jer ustanovljuje da put ne vodi onamo kamo bi htio. Što se pak tiče jednodušnosti njenih pristaša u njihovim tvrdnjama, metafizika je još tako daleko od toga, da se suprotno tome mora smatrati kao poprište za koje se čini da je posve određeno upravo za to, da se čovjek vježba u borbi, a na kojemu još nikada ni jedan borac nije mogao izvojštiti ni najmanje mjesto i na svojoj pobjedi osnovati trajan posjed. Nema, dakle, sumnje da je njezin postupak dosada bio samo lutanje, a što je najgore, bio je lutanje među samim pojmovima.

U čemu je dakle krivnja, da se ovdje još nije mogao naći siguran put znanosti? Je li možda nemoguć? Zašto je onda priroda dovela naš um u iskušenje s neumornom težnjom da traga za njim kao za jednom od svojih najvažnijih stvari? Još više, odakle nam razlog da imamo povjerenja u svoj um, kad nas on u jednoj od najvažnijih stvari svoje želje za znanjem ne samo napušta, nego nas opsjenama drži u bludnji, pa nas na koncu i prevari! Ili ako je dosada samo promašen, kakav bismo znak mogli upotrijebiti, da bismo se kod ponovnoga traženja mogli nadati, da ćemo biti sretniji nego što su bili drugi prije nas?

Ja mislim da su primjeri matematike i prirodne znanosti, koje su pomoću najedanput izvršene revolucije postale ono što su sada, dovoljno osobiti da se razmisli o bitnoj stvari u promjeni načina mišljenja koja je za njih postala tako korisna, i da se u tome bar za pokušaj podražavaju, koliko to dopušta njihova analogija — kao umskih spoznaja — s metafizikom. Dosada se pretpostavljalo, da se sva naša spoznaja mora upravljati prema predmetima; ali svi pokušaji da se o njima što a priori odredi pomoću pojmova, čime bi se naša spoznaja proširila, propali su pod tom pretpostavkom. Neka se zato

jednom pokuša, ne bismo li u zadacima metafizike bolje napredovali, ako prihvatimo da se predmeti moraju upravljati prema našoj spoznaji. To se tako već bolje slaže s traženom mogućnošću njihove spoznaje a priori, koja treba da odredi nešto o predmetima, prije nego što su nam dani. S time je isto tako, kao što je bilo s prvom pomisli Kopernikovom, koji je pokušao neće li bolje uspjeti ako prihvati da se gledalac okreće, a da naprotiv zvijezde miruju, pošto s objašnjenjem nebeskih gibanja nije išlo kako treba, dokle god je prihvaćao da se cijeli zvjezdani svijet okreće oko gledaoca. U metafizici može se pokušati na sličan način, što se tiče zrenja predmeta. Kad bi se zor morao upravljati prema kakvoći predmeta, onda ja ne vidim kako se što a priori može znati o zoru. No ako se predmet (kao objekt osjetila) upravlja prema kakvoći naše moći zrenja, onda ja sebi tu mogućnost mogu posve dobro predstaviti. Kako pak ne mogu stati kod tih zorova, ako treba da postanu spoznaje, nego ih kao predstave moram odnositi na nešto kao predmet i ovaj pomoću njih odrediti, to ja mogu prihvatiti: da se ili pojmovi, pomoću kojih izražavam to određivanje, također upravljaju prema predmetu, a onda sam opet u istoj neprilici poradi načina kako a priori mogu nešto znati o njemu; ili da se predmeti ili — što je isto — iskustvo, u kojemu se oni jedino spoznaju (kao dani predmeti), upravlja prema onim pojmovima, a onda ja smjesta vidim lakši izlaz, jer je i samo iskustvo način spoznaje za koji je potreban razum. Njegova pravila moram pak pretpostaviti u sebi, još prije nego što su mi predmeti dani, dakle a priori, a izražava se u pojmovima a priori, prema kojima se dakle moraju neminovno upravljati svi predmeti iskustva i biti u skladu s njima. Što se tiče predmeta, ukoliko se mogu pomišljati samo pomoću uma, i to nužno, ali koji se (onako bar, kako ih pomišlja um) u iskustvu nikako ne mogu dati, to će pokušaji da se pomišljaju (jer pomišljati se moraju moći) nakon toga dati krasan probni kamen onoga što prihvaćamo kao promijenjenu metodu u načinu mišljenja, naime da mi o stvarima spoznajemo a priori samo ono što sami stavljamo u njih[15].

Ovaj pokušaj uspijeva po želji i obećava metafizici siguran put znanosti u njezinu prvome dijelu. U njemu se ona naime bavi pojmovima a priori kojih predmeti, koji njima odgovaraju, mogu biti primjereno dani u iskustvu. Nakon ove promjene u načinu mišljenja možemo, naime, posve dobro objasniti mogućnost spoznaje a priori i

— što je još više — mogu se zakoni, koji su a priori osnovom prirodi kao skupu predmeta iskustva, snabdjeti svojim dokazima koji zadovoljavaju. To oboje bilo je nemoguće prema dosadašnjem načinu postupka. No iz ove dedukcije naše moći spoznavanja a priori proizlazi u prvome dijelu metafizike čudan i za cijelu njezinu svrhu, koja zaposluje drugi dio, prividno veoma štetan rezultat, naime da mi tom moći spoznavanja a priori nikada ne možemo prijeći preko granice mogućeg iskustva, a upravo je to bitna stvar ove znanosti. Ali u tome baš leži eksperiment protupokusa istine u pogledu rezultata one prve ocjene naše umske spoznaje a priori, da se ona odnosi samo na pojave, dok naprotiv samu stvar o sebi ostavlja za sebe doduše kao zbiljsku, ali od nas nespoznatu. Jer ono što nas nužno tjera da idemo preko granice iskustva i svib pojava, jest ono b e z u v j e t n o što um zahtijeva u stvarima samima o sebi, a s potpunim pravom i za sve uvjetovano, da bi se time red uvjeta završio. Ako se sada ustanovi da se ono bezuvjetno n i k a k o ne može p o m i š l j a t i bez p r o t u r j e č j a, ako prihvatimo, da se naša iskustvena spoznaja upravlja prema predmetima kao samim stvarima o sebi; da naprotiv o t p a d a p r o t u r j e č j e, ako prihvatimo, da se naša predodžba stvari, kako su nam one dane, ne upravlja prema njima kao stvarima o sebi samima, nego da se naprotiv ovi predmeti kao pojave upravljaju prema našemu načinu predočivanja i da se prema tome ono bezuvjetno ne može naći na stvarima, ukoliko ih mi poznajemo (ukoliko su nam dane), ali da se zato mora naći na njima, ukoliko ih mi ne poznajemo, kao na stvarima o sebi samima: onda se pokazuje, da je osnovano ono, što smo isprva bili prihvatili samo za pokus[16]. Sada, pošto je spekulativnom umu odreknuto svako napredovanje na ovome području nadosjetnoga, preostaje nam još uvijek da pokušamo, ne nalaze li se u njegovoj praktičnoj spoznaji podaci potrebni da se odredi onaj transcendentni umski pojam bezuvjetnoga, da bismo na taj način sa svojom spoznajom a priori, ali koja je moguća samo u praktičnom pogledu, prema želji metafizike dospjeli preko granice svega mogućeg iskustva. Kod takvoga nam je postupka spekulativni um ipak bar pribavio mjesta za takvo proširivanje, ako ga je i morao ostaviti prazno, a tako nam ostaje još slobodno, štoviše, spekulativni nas um poziva, da ga, ako možemo, ispunimo njegovim praktičnim podacima[17].

U ovome pokušaju, da se promijeni dosadašnji postupak metafizike i da joj damo siguran put znanosti[18] time, što prema primjeru

geometara i prirodoslovaca provodimo u njoj potpunu revoluciju, sastoji se dakle posao ove Kritike čistoga spekulativnog uma. Ona je traktat o metodi, a ne sustav same znanosti; ali ona ipak označuje cijeli njezin obris kako u pogledu njenih granica, tako i u pogledu njezina cijelog unutrašnjeg ustrojstva. Kod čistoga spekulativnog uma osebujno je naime to, što on može i treba da izmjeri svoju vlastitu moć prema različitosti načina, kako on sebi bira objekte za mišljenje, i što također može sam potpuno nabrojiti raznolike načine, da sebi postavi zadatke i naznači tako cijeli nacrt za sustav metafizike. Što se naime tiče prvoga, ne može se u spoznaji a priori objektima pridati ništa osim onoga što misaoni subjekt uzima iz samoga sebe. Što se pak tiče drugoga, on je u pogledu spoznajnih načela sasvim posebno jedinstvo, koje postoji za sebe i u kojemu je svako udo za sva druga, a sva za jedno kao u organiziranu tijelu, pa se ni jedno načelo ne može prihvatiti sa sigurnošću u j e d n o m e pogledu, a da se ujedno nije ispitalo u potp u n o m odnosu prema cijeloj čistoj umskoj upotrebi. No zato metafizika i ima tu rijetku sreću, koja ne može zapasti ni jednu drugu umsku znanost koja ima posla s objektima, (jer l o g i k a se bavi samo formom mišljenja uopće), da ona može, kad se pomoću ove kritike dovede na sigurni put znanosti, potpuno obuhvatiti cijelo područje spoznaja koje joj pripadaju, pa tako svoje djelo dovršiti i položiti ga za upotrebu potomstvu kao glavnicu, koja se nikada ne može povećati, jer ima posla samo s načelima i ograničenjima svoje upotrebe, koji se određuju pomoću same kritike. Stoga je ona kao osnovna znanost i obvezana na ovu potpunost, pa se o njoj mora moći reći: Nil actum reputans, si quid superesset agendum.[19]

No pitat će se, kakvo je to blago koje potomstvu mislimo ostaviti s takvom metafizikom koja je pomoću kritike pročišćena, ali time dovedena i u inertno stanje? Pri letimičnu pogledu ovoga djela pomislit će se da je korist od toga ipak samo n e g a t i v n a , naime da se sa spekulativnim umom nikada ne smijemo odvažiti preko granica iskustva, a to zaista i jest prva korist. No ova korist postaje uskoro p o z i t i v n a kad se postane svjestan, da načela, s kojima se spekulativni um odvažuje preko svoje granice, zaista nemaju za neizbježnu posljedicu p r o š i r e n j e , nego, ako se pobliže promotre, s u ž a v a n j e naše umske upotrebe, jer prijeti da će ta načela zbilja preko svega proširiti granice osjetilnosti, kojoj zapravo pripadaju, pa da će tako čak potisnuti čistu (praktičku) umsku upotrebu. Stoga je

kritika koja ograničava osjetilnost, utoliko doduše **negativna**, ali kako time ujedno ukida zapreku, koja ograničava čistu praktičku umsku upotrebu, ili koja čak prijeti da je uništi, zaista od **pozitivne** i veoma važne koristi čim se čovjek uvjeri da postoji upravo neophodna praktička upotreba čistoga uma (moralna), u kojoj se neizbježno proširuje preko granica osjetilnosti. Za to mu doduše nije potrebna pomoć spekulativnog uma, ali on ipak mora biti osiguran od njegova protudjelovanja kako ne bi zapao u proturječje sa samim sobom. Osporavati ovoj službi kritike **pozitivnu** korist, značilo bi isto kao kad bi se kazalo da policija nije od pozitivne koristi, jer je njezina glavna zadaća ipak samo to da sprečava nasilje, kojega se građanin ima bojati od građanina, kako bi svatko svoj posao mogao obavljati u miru i sigurnosti. Da su prostor i vrijeme samo forme osjetilnoga zrenja, dakle samo uvjeti egzistencije stvari kao pojava, da mi nadalje za spoznaju stvari nemamo nikakvih razumskih pojmova, a prema tome i nikakvih elemenata, osim ukoliko se tim pojmovima može dati zor koji im odgovara, dakle da mi ne možemo imati spoznaje ni o jednome predmetu kao samoj stvari o sebi, nego samo ukoliko je on objekt osjetilnoga zrenja, tj. kao o pojavi: to se dokazuje u analitičkome dijelu Kritike. Iz toga dakako slijedi ograničenje svake moguće spekulativne spoznaje uma na same predmete **iskustva**. Pri tome se ipak — a to se dobro mora upamtiti — uvijek pridržava, da mi upravo iste ove predmete moramo moći bar pomiš**ljati** kao stvari same o sebi, ako ih i ne možemo **spoznati**[20]. Inače bi naime slijedio iz toga nezgrapni zaključak, da bi pojava bila bez onoga, što se pojavljuje. Ako sada pretpostavimo, da uopće nije napravljeno razlikovanje stvari kao predmeta iskustva od istih onih predmeta kao stvari samih o sebi, koje je naša Kritika učinila neminovnim, onda bi načelo kauzaliteta, a prema tome i prirodni mehanizam u određivanju toga kauzaliteta moralo vrijediti uopće o svima stvarima kao djelatnim uzrocima. Dakle o jednoj te istoj stvari, npr. o ljudskoj duši, ne bih mogao reći da je njezina volja slobodna i da je ujedno ipak podvrgnuta prirodnoj nužnosti, tj. da nije slobodna, a da ne dođem u očigledno proturječje; jer sam dušu u oba suda uzeo u **istom značenju**, naime kao stvar uopće (kao stvar samu o sebi), a bez prethodne kritike nisam je drukčije ni mogao uzeti. No ako kritika nije u zabludi, kad uči, da se objekt mora uzeti u **dvojaku značenju**, naime kao pojava ili kao stvar o sebi, ako je dedukcija njenih razumskih pojmova ispravna, pa ako se prema tome i načelo

kauzaliteta odnosi samo prema stvarima u prvome smislu, naime ukoliko su predmeti iskustva, dok mu te iste stvari u drugome značenju nisu podvrgnute: onda se upravo ta ista volja u pojavi (vidljivim djelovanjima) pomišlja nužno prema prirodnom zakonu i utoliko kao da nije *slobodna*, a s druge strane, ukoliko pripada stvari samoj o sebi, kao nepodvrgnuta tome prirodnom zakonu, dakle da je *slobodna*, a da pri tome ne nastaje nikakvo proturječje. Premda ja svoju dušu, ako je promatram s potonje strane, nikakvim spekulativnim umom ne mogu spoznati, (još manje empirijskim promatranjem) dakle ni slobodu kao svojstvo bića kojemu pripisujem djelovanja u osjetilnome svijetu, i to zato što bih takvo biće morao određeno spoznati prema njegovoj egzistenciji, ali ipak ne u vremenu (što je nemoguće, jer svome pojmu ne mogu podmetnuti nikakav zor), to ja ipak mogu pomišljati slobodu, tj. predodžba o njoj ne sadržava bar nikakvo proturječje u sebi, ako opstoji naše kritičko razlikovanje obaju (osjetilnoga i intelektualnoga) načina predočivanja i ograničenje čistih razumskih pojmova, koje odatle dolazi, dakle i načela koja proistječu iz njih. Uzmimo sada da moral nužno pretpostavlja slobodu (u najstrožemu smislu) kao svojstvo naše volje, budući da a priori navodi praktička izvorna načela koja leže u našem umu kao njegova data, a koja bi bez pretpostavke slobode bila posve nemoguća, ali da je naprotiv spekulativni um dokazao da se sloboda ne da ni pomišljati: onda ona pretpostavka, naime moralna, nužno mora ustuknuti pred onom čija opreka nužno sadrži očigledno proturječje, dakle *sloboda* i s njome ćudorednost (jer njezina opreka ne sadržava nikakvo proturječje, ako se već ne pretpostavlja sloboda) moraju ustupiti mjesto prirodnome mehanizmu. No budući da za moral ne trebam ništa više, nego samo da sloboda samoj sebi ne proturiječi i da se prema tome bar dade pomišljati, a da nije potrebno da se dalje spozna, dakle da ona prirodnome mehanizmu toga istog djelovanja (uzetoga u drugome pogledu) ne stavlja nikakve zapreke: onda nauka o ćudoređu zadržava svoje mjesto, a i prirodna nauka svoje. To se pak ne bi desilo da nas kritika prije toga nije poučila o našemu neizbježnom neznanju u pogledu samih stvari o sebi i da nije sve, što možemo teorijski *spoznati*, ograničila na same predodžbe. To isto tumačenje pozitivne koristi kritičkih načela čistoga uma dade se pokazati s obzirom na pojam o Bogu i *jednostavnoj prirodi* naše duše, ali ga zbog kratkoće obilazim. Ja dakle Boga, *slobodu i besmrtnost* ne mogu ni *prihvatiti* radi neophodne praktičke upotrebe svojeg

uma, ako spekulativnom umu ujedno ne oduzmem njegovu preuzetnost prekomjernih spoznaja, jer se on, da bi došao do njih, mora poslužiti takvim načelima, koja dostaju samo za iskustvo, a zato ta načela ono, što ne može biti predmetom iskustva, pretvaraju svagda u pojavu, ako se ipak primijene na ono pa proglašuju tako nemogućim svako praktičko proširenje čistoga uma. Morao sam dakle ukinuti znanje, da bih dobio mjesta za vjerovanje, a dogmatizam metafizike, tj. predrasuda da se u njoj može doći naprijed bez kritike čistoga uma, pravi je izvor nevjerovanja koje proturiječi moralitetu i koje je svagda i te kako dogmatično. — Ukoliko dakle ne može biti teško da se potomstvu ostavi ostavština sustavne metafizike, koja je izrađena prema Kritici čistoga uma, ipak je to dar koji ne treba potcjenjivati. Neka se samo uzme u obzir kultura uma pomoću sigurnoga puta znanosti uopće u poredbi s njegovim neosnovanim tapkanjem i lakomislenim lutanjem bez kritike ili pak bolja upotreba vremena mladeži, koja je željna znanja i koja kraj običnoga dogmatizma dobiva tako rano i tako mnogo pobude za udobno mudrovanje o stvarima, o kojima ništa ne razumije i od kojih ona, kao i nitko drugi na svijetu, nikada ništa neće spoznati, ili čak pobudu za teženje za otkrićem novih misli i mišljenja i da tako promaši da nauči temeljite znanosti; ali ponajviše to, ako se uzme u račun neprocjenjiva korist, da se za sva vremena na sokratski način, naime pomoću najjasnijega dokaza o neznanju protivnika, učini kraj svima prigovorima protiv ćudorednosti i religije. Nekakve metafizike bilo je naime uvijek na svijetu, a zacijelo će je biti i ubuduće, ali će se s njome naći i dijalektika čistoga uma, jer mu je ona prirodna. Dakle prva je i najvažnija stvar filozofije, da se metafizici time, da se začepi izvor zabluda, jedanput zauvijek oduzme svaki štetni utjecaj.

Kraj ove važne primjene na području znanosti i gubitka koji spekulativni um mora da pretrpi u svome dosadašnjem uobraženom posjedu, ipak kao i prije ostaje sve u povoljnu stanju s općom ljudskom stvari i korišću koju je svijet dosada vukao iz učenja čistoga uma. Gubitak snalazi samo monopol škola, ali nipošto interes ljudi. Ja pitam najupornijega dogmatičara, da li su ikada, pošto su proizašli iz škola, mogli prodrijeti do publike i na njezino povjerenje imati i najmanji utjecaj dokazi, kao što je onaj o daljemu opstanku naše duše poslije smrti izveden iz jednostavnosti supstancije, zatim dokaz o slobodi volje protiv općega mehanizma pomoću suptilnih,

premda nemoćnih razlikovanja subjektivne i objektivne nužnosti ili dokaz o opstojnosti Boga iz pojma najrealnijega bića (slučajnosti onoga, što je promjenljivo, i nužnosti prvoga pokretača)? Ako se to dakle nije desilo, a ne može se nikada ni očekivati zbog nesposobnosti običnoga ljudskog razuma za takvu suptilnu spekulaciju; ako je naprotiv, što se tiče prvoga, sklonost čovječje prirode, koja se opaža kod svakoga, a koja se sastoji u tome da ga ne može zadovoljiti ono što je vremensko (kao nedovoljno za dispozicije cijeloga njegova određenja), posve sama morala proizvesti nadu u budući život; ako je u pogledu drugoga samo jasno prikazivanje dužnosti u opreci prema svim zahtjevima sklonosti moralo proizvesti svijest o slobodi i ako je najposlije, što se tiče trećega, divni red, ljepota i promišljenost, koja posvuda izbija iz prirode, posve sami morali proizvesti vjerovanje u mudroga i velikoga stvoritelja svijeta, tj. uvjerenje koje se proširuje na publiku, ukoliko se osniva na umskim razlozima: onda taj posjed ostaje ne samo nesmetan, nego naprotiv još dobiva na ugledu time što su škole sada već dobile pouku, da sebi u točki, koja se tiče opće ljudske stvari, ne pripišu nikakvu višu i prošireniju spoznaju nego što je ona, do koje isto tako lako može doći i velika (za nas najvećega poštovanja vrijedna) gomila, i da se tako ograniči samo na kulturu svih opće shvatljivih i u moralnom pogledu dovoljnih dokaza. Promjena se dakle tiče samo arogantnih zahtjeva škola koje bi voljele da ih u tome (kao inače s pravom u mnogim drugim stvarima) smatraju kao jedine poznavateljice i čuvarice takvih istina o kojima općinstvu priopćuju samo upotrebu, dok njihov ključ zadržavaju samo za sebe (quod mecum nescit, solus vult scire videri). Pa ipak sam se pobrinuo i za opravdaniji zahtjev spekulativnoga filozofa. On uvijek ostaje isključivi depoziter jedne znanosti, koja je publici bez njezina znanja korisna, tj. kritika uma. Ona naime nikada ne može postati popularna, ali njoj nije ni potrebno da to bude; jer kao što puku neće u glavu fino ispredeni argumenti za korisne istine, upravo isto tako ne dolaze mu nikada na pamet ni oni tako suptilni prigovori protiv njih. Kako naprotiv škola, kao i svaki čovjek koji se diže do spekulacije, neizbježno zalazi u jedne i druge, obvezana je kritika da temeljitim istraživanjem prava spekulativnog uma jedanput zauvijek spriječi skandal, koji će prije ili kasnije sam puk opaziti u razmiricama, u koje se bez kritike neizbježno zapleću metafizičari (i kao takvi najposlije i svećenici), a koji poslije sami iskrivljuju svoja učenja. Samo pomoću nje može se odrezati sam korijen materijalizmu, fatalizmu i

ateizmu, slobodoumnome bezvjerstvu, zanesenjaštvu i praznovjerju, koji općenito mogu postati štetni, napokon i idealizmu i skepticizmu, koji su više štetni školama i koji teško da mogu prodrijeti u publiku. Ako vlade misle da je dobro da se bave stvarima učenjaka, onda bi bilo mnogo primjerenije njihovoj mudroj brizi za znanosti kao i za ljude, kad bi potpomogle takve kritike, čime se umska određivanja jedino mogu postaviti na čvrst temelj, a ne da podupiru onaj smiješni despotizam škola koje dižu veliku galamu nad javnom opasnošću, kad im se podere njihova paučina na koju se općinstvo nikada nije obaziralo, pa ne može dakle nikada osjetiti ni njezin gubitak.

Kritika nije oprečna dogmatičkome postupku uma u njegovoj čistoj spoznaji kao znanosti, (jer ova uvijek mora biti dogmatična, tj. mora strogo dokazivati iz sigurnih načela a priori), nego je oprečna dogmatizmu, tj. preuzetnosti da se dođe naprijed samo pomoću čiste spoznaje iz pojmova (filozofijskih), prema načelima kako ih um odavna upotrebljava, a da ne ispituje način i pravo kojim je do njih došao. Dogmatizam je dakle dogmatički postupak čistoga uma bez prethodne kritike nje- gove vlastite moći. To suprotstavljanje ne bi trebalo stoga da govori u prilog brbljavoj plitkosti pod preuzetnim imenom populariteta ili čak skepticizmu, koji s cijelom metafizikom pravi kratak račun. Kritika je naprotiv nužna prethodna priprava za unapređivanje temeljite metafizike kao znanosti, koja se neminovno mora izvesti dogmatički i prema najstrožem zahtjevu sustavno, dakle školski (ne popularno). To je nepopustljiv zahtjev na nju, jer se ona nuđa da će svoj posao obaviti posve a priori, tj. na potpuno zadovoljstvo spekulativnog uma. Dakle u izvođenju plana koji propisuje kritika, tj. u budućem sustavu metafizike, morat ćemo se jednom povoditi za strogom metodom glasovitoga W o 1 f a, najvećega između svih dogmatičkih filozofa, koji je prvi dao primjer (i koji je tim primjerom postao začetnikom duha temeljitosti u Njemačkoj koji još nije ugasnuo), kako zakonitim utvrđivanjem načela, jasnim određivanjem pojmova, prokušanom strogošću dokaza, čuvanjem od smionih skokova u zaključcima valja udariti sigurnim putem znanosti. Upravo zato bio je on veoma sposoban da i znanost, kao što je metafizika, stavi u takvo stanje, da se sjetio da sebi najprije priredi polje kritikom samoga organa, tj. čistoga uma. To je nedostatak, koji ne bi trebalo pripisati toliko njemu koliko,

naprotiv, dogmatičkome načinu mišljenja njegova doba, a u tome filozofi kako njegova, tako i svih drugih vremena nemaju što jedan drugome predbacivati. Oni koji zabacuju njegov način naučavanja, a ipak ujedno i postupak Kritike čistoga uma, ne mogu imati na pameti ništa drugo, nego da posve odbace okove z n a n o s t i i da rad pretvore u igru, izvjesnost u mišljenje i filozofiju u filodoksiju.

Što se tiče d r u g o g i z d a n j a, ja tom prigodom, kao što je pravo, nisam htio propustiti da — toliko koliko je moguće — uklonim teškoće i tamu iz kojih su proizašla mnoga neispravna tumačenja, u koja su, možda ne bez moje krivice, zapali mnogi oštroumni ljudi kod prosuđivanja ove knjige. U samim načelima i njihovim dokazima, a isto tako u formi kao i u potpunosti plana nisam trebao ništa promijeniti. To dijelom valja pripisati dugotrajnu ispitivanju kojemu sam ih podvrgao prije nego što sam ovu knjigu[21] predao općinstvu, dijelom kakvoći same stvari, naime prirodi čistoga spekulativnog uma. Ovaj sadržava pravi organizam u kojemu je sve organ, naime sve za jedno i svako pojedino za sve, pa se prema tome svaka pa i najmanja mana, bila to pogreška (zabluda) ili nedostatak, neminovno mora očitovati u primjeni. Kako se nadam, taj će se sustav i nadalje održati tako nepromijenjen. Pravo na to pouzdanje ne daje mi samoljublje, nego jednostavno evidencija koju stvara eksperiment jednakosti rezultata u polaženju od najmanjih elemenata do cijelosti čistoga uma i u vraćanju od cijelosti (jer i to je dano za sebe njegovom krajnjom svrhom u praktičkome) do svakoga dijela, jer pokušaj da se samo i najmanji dio izmijeni dovodi smjesta do proturječja, ne samo sustava, nego i općega ljudskog uma. No u izlaganju valja učiniti još mnogo toga, pa sam u ovo izdanje unio neke ispravke koje bi jednim dijelom trebale ukloniti neispravno shvaćanje pojma vremena, dijelom tamu dedukcije razumskih pojmova, dijelom tobožnji nedostatak dovoljne evidencije u dokazima načela čistoga razuma, dijelom naposljetku neispravno tumačenje paralogizama koji su ispred racionalne psihologije. Dovle (naime do kraja prvoga poglavlja transcendentalne dijalektike) i ne dalje protežu se moje promjene u načinu izlaganja[22], jer je vrijeme prekratko i jer s obzirom na ostalo nisam ni naišao na neispravno razumijevanje kod stručnih i nepristranih ispitivača. Ovi će već sami od sebe na svojim mjestima naići na uvaženje koje sam ispunio u pogledu njihovih upozorenja, a da ih ne moram spomenuti s hvalom koja ih ide. Ali s tim ispravkom skopčan je za čitaoca mali

gubitak koji nije mogao biti spriječen a da ova knjiga ne postane previše opsežna. Naime štošta — što doduše ne pripada bitno potpunosti cijeloga, ali što bi mnogi čitalac nerado propustio, jer inače u dragome pogledu može biti upotrebljivo — moralo se izostaviti ili izložiti skraćeno da bih svome, kako se nadam sada shvatljivijemu prikazu napravio mjesta. Ovaj prikaz ne mijenja upravo ništa u pogledu načela, a ni u pogledu samih dokaza, ali se ipak u metodi izlaganja ovdje-ondje tako udaljuje od prethodnog, da se umetanjem ništa nije dalo napraviti. Ovaj mali gubitak, kojeg ionako, ako netko želi, može nadomjestiti uspoređivanjem s prvim izdanjem, pretežno se, kako se nadam, nadoknađuje većom shvatljivošću. Ja sam sa zahvalnom radošću razabrao iz mnogih javnih spisa (dijelom prigodom recenzije nekih knjiga, dijelom iz posebnih rasprava), da u Njemačkoj nije izumro duh temeljitosti, nego da ga je samo na kratko vrijeme nadjačao modni ton neke genijalne slobode u mišljenju i da trnovite staze Kritike, koje vode do školske, ali kao takve jedino trajne i stoga nadasve nužne znanosti čistoga uma, nisu spriječile smione i bistre glave da je svladaju. Ovim zaslužnim ljudima koji s temeljitošću spoznaje tako sretno spajaju još i talent jasna prikazivanja (dok sam ja svjestan, da to meni nedostaje), prepuštam, da u pogledu potonjega usavrše moju ovdje-ondje možda još nedostatnu obradbu; jer biti oprovrgnut, to u ovome slučaju nije opasnost, ali je zacijelo opasnost ostati neshvaćen. Ja se od svoje strane od sada više ne mogu upuštati u prepirke, premda ću doduše pomno paziti na sva upozorenja, bilo da su od prijatelja ili od protivnika, da bi ih prema ovoj propedevtici iskoristili u budućem izvođenju sustava. Kako sam za vrijeme ovih radova već prilično zašao u starost (ovoga mjeseca u šezdeset i četvrtu godinu), to moram štedljivo postupati s vremenom ako hoću da izvedem svoju osnovu, da dadem metafiziku prirode kao i metafiziku ćudoređa kao potvrdu za ispravnost kritike kako spekulativnoga, tako i praktičnog uma, pa moram kako rasvjetljavanje tame, koja se na početku ovoga djela jedva može izbjeći, tako i obranu cjeline očekivati od zaslužnih ljudi, koji su ovo djelo usvojili. Na pojedinim se mjestima svako filozofijsko izlaganje može napasti, (jer ne može nastupiti tako oklopljeno kao matematičko), ali da pri tome samom ustrojstvu sustava, ako se promatra kao jedinstvo, ipak ne prijeti ni najmanja opasnost. Za pregled, ako je nov, ima samo malo tko okretnosti duha, ali još je manje takvih koji za to imaju volje, jer im je svaka novost neprilična. Iz svakoga se spisa, naročito ako teče u obliku slobodna

govora, dadu izvući prividna proturječja, ako se međusobno uporede pojedina mjesta, pošto su istrgnuta iz njihove veze. U očima onoga koji se oslanja na tuđi sud, ova mjesta bacaju štetno svjetlo na dotični spis, ali onome koji je ideju svladao u cijelosti, bit će veoma lako da ta proturječja riješi. Međutim, ako jedna teorija ima u sebi stalnosti, onda će djelovanje i protudjelovanje, od kojih joj je isprva prijetila velika opasnost, u toku vremena poslužiti samo za to, da njene neravnine izbruse, pa ako se njome pozabave ljudi nepristrani, umni i od pravoga populariteta, pribavit će joj za kratko vrijeme i potrebnu eleganciju.

Königsberg, u mjesecu travnju 1787.

UVOD

I. IDEJA TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE

Iskustvo je bez sumnje prvi produkt, koji naš razum proizvodi, obrađujući sirovu građu osjetilnih osjeta. Ono je upravo uslijed toga prva pouka i u daljemu toku tako neiscrpno u novome poučavanju, da povezanom životu svih budućih pokoljenja nikada neće nedostajati nova znanja, koja se na tome području mogu sakupiti. Pa ipak iskustvo ni izdaleka nije jedino polje, na koje se naš razum dade ograničiti. Iskustvo nam doduše kazuje, što jest, ali nam ne kaže, da to nužno mora biti tako, a ne drukčije. Upravo zato nam ono i ne daje prave općenitosti, pa se njime um, koji je tako željan ove vrste spoznaja, više podražuje nego zadovoljava. Takve opće spoznaje, koje ujedno imaju karakter unutrašnje nužnosti, moraju dakle, neovisne o iskustvu, pred sobom samima biti jasne i izvjesne. Zato se one nazivaju spoznajama a priori, jer se naprotiv ono, što je samo posuđeno od iskustva, spoznaje samo a posteriori ili empirijski, kako se to kaže.

Sada se, a to je nadasve značajno, pokazuje, da se čak među naša iskustva miješaju spoznaje, koje moraju imati svoje postanje a priori i koje služe možda samo za to, da našim predodžbama osjetila pribave suvislosti. Jer ako se iz iskustva i odstrani sve, što pripada osjetilima, onda ipak još preostaju izvjesni izvorni pojmovi i iz njih proizvedeni sudovi, koji su morali nastati posve a priori, nezavisno od iskustva. Oni naime čine, da se o predmetima, koji se pojavljuju osjetilima, može reći više, ili se bar misli, da se može reći više, nego što bi učilo iskustvo, i da tvrdnje sadržavaju pravu općenitost i strogu nužnost, takvu, kakvu sama empirijska spoznaja ne može dati[23].

[24] Što će **pak**[25] više reći [nego sve prethodno][26], jest to, da izvjesne spoznaje napuštaju čak polje svih mogućih iskustava, pa se čini, da pomoću pojmova, kojima se uopće ne može dati nikakav odgovarajući predmet u iskustvu, proširuju opseg *naših* sudova preko svih njegovih granica.

I upravo u ovim posljednjim spoznajama, koje nadilaze osjetilni svijet, gdje iskustvo ne može dati nikakvo rukovodstvo ni ispravljanje, leže istraživanja našeg uma, koja mi prema njihovoj važnosti držimo mnogo

odličnijima, a njihovu krajnju svrhu mnogo uzvišenijom nego sve što um može naučiti na području pojava. Pri tome se mi, čak uz opasnost zablude, prije odvažujemo na sve, nego da bismo tako važna istraživanja napustili iz bilo kojega razloga sumnje ili iz potcjenjivanja i ravnodušnosti. [Ovi neizbježni zadaci samoga čistog uma jesu Bog, *sloboda i besmrtnost.* Znanost kojoj je krajnji cilj, sa svima njegovim pripravama, upravljen zapravo samo na rješenje ovih zadataka, zove se metafizika. Njezin je postupak isprva dogmatičan, tj. ona s pouzdanjem preuzima izvođenje, a da prethodno nije ispitala sposobnost ili nesposobnost uma za tako velik pothvat.][27]

Čini se doduše prirodnim, da čovjek, čim je napustio područje iskustva, neće odmah pomoću spoznaja, koje ima, a ne zna odakle mu, i na kredit načela, kojih postanje ne poznaje, sazdati zgradu, a da se prije toga pomnim istraživanjima ne osigura u pogledu njezina temelja, dakle da [naprotiv][27] već odavna nije nabacio pitanje, kako razum može doći do svih ovih spoznaja a priori i kolik opseg, valjanost i vrijednost one imaju. Zaista i nije ništa prirodnije nego ako se pod **ovom riječju**[28] razumijeva ono što bi se na dopušten i pametan način trebalo događati; ali ako se pod tom riječi razumijeva ono što se obično događa, onda i opet ništa nije prirodnije i shvatljivije, nego da je to istraživanje dugo **vremena**[29] moralo izostati. Naime jedan dio ovih spoznaja, [kao][27] matematičke, ima svoju staru pouzdanost, pa omogućuje time povoljno očekivanje i za druge, makar ove i bile posve druge prirode. Povrh toga je čovjek, kad je jednom prešao krug iskustva, siguran da iskustvom neće biti oprovrgnut. Draž da čovjek svoje spoznaje proširuje tako je velika, da ga samo jasno proturječje, na koje naiđe, može zadržati u njegovu napredovanju. No tome se proturječju može izbjeći, ako čovjek svoja izmišljanja stvara [samo][27] pažljivo, a da ona zbog toga ništa manje ne ostaju izmišljotine. Matematika nam daje sjajan primjer kako daleko možemo dotjerati u spoznaji a priori nezavisno od iskustva. Ona se doduše bavi predmetima i spoznajama, ukoliko se takvi dadu prikazati u zrenju. No ova se okolnost Iako previđa, jer se rečeno samo zrenje može dati a priori, pa se dakle jedva razlikuje od samoga čistog pojma. Takvim dokazom o moći uma **potaknut**[30] nagon za proširivanjem spoznaje ne vidi granica. Laki golub, koji u slobodnu letu dijeli zrak kojega otpor osjeća, mogao bi sebi stvoriti predodžbu, da bi mu to u zrakopraznom prostoru još bolje uspijevalo. Isto je tako Platon napustio osjetilni svijet, jer razumu **postavlja tako različne zapreke**[31]**,** pa se na krilima ideja odvažio u prazni prostor čistoga razuma onkraj

osjetilnoga svijeta. On nije opazio da svojima nastojanjima ne nalazi puta jer, tako reći, nema potpornja za podlogu o koju bi se mogao upirati i na što bi mogao upotrijebiti svoje snage, da razum pokrene s mjesta. No u spekulaciji je obična sudbina ljudskog uma, da po mogućnosti što prije dovrši svoju zgradu i da tek naknadno ispita je li i temelj dobro položen. Tada se traže svakojake isprike, da bi nas utješili zbog njegove savjesnosti, ili [pak][32] da se takvo kasno i opasno ispitivanje [ovdje čak][33] odbije. No što nas za vrijeme građenja oslobađa svake zabrinutosti, laskajući nam prividnom temeljitošću, jest ovo: veliki, možda i najveći dio posla našeg uma sastoji se u raščlanjivanju pojmova, koje već imamo o predmetima. To nam daje mnoštvo spoznaja, koje se, premda nisu ništa više nego tumačenja ili objašnjenja onoga, što se pomišljalo već u našim pojmovima (doduše još na zamršen način), barem po formi smatraju kao nove spoznaje, premda pojmove što ih imamo u pogledu materije ili sadržaja ne proširuju, nego ih samo rastavljaju. Kako pak ovaj postupak daje zbiljsku spoznaju a priori koja ima siguran i koristan tok, to um, a da to sam ne opaža, pod ovom opsjenom kradom unosi tvrdnje posve druge vrste gdje uz dane pojmove a priori pridaje posve strane[34], a da se ne zna, kako um dolazi do njih, i da mu **ovo**[35] pitanje čak i ne padne na pamet. Stoga ću odmah u početku govoriti o razlici ove dvojake vrste spoznaje.

[IV.][33] O RAZLICI ANALITIČNIH I SINTETIČNIH SUDOVA

U svima sudovima, u kojima se pomišlja odnos subjekta prema predikatu (ako uzmem u obzir samo jesne, jer na niječne je [kasnije][33] primjena laka) moguć je taj odnos na dvojak način. Predikat B ili pripada subjektu A kao nešto što je u tome pojmu A (na skriven način) sadržano; ili B leži posve izvan pojma A, premda je s njime u vezi. U prvome slučaju nazivam sud analitičnim, u drugome sintetičnim. Analitični su sudovi (jesni) dakle oni, u kojima se veza predikata sa subjektom pomišlja pomoću identiteta, a one u kojima se ta veza pomišlja bez identiteta, nazvat ćemo sintetičnim sudovima. Prvi bismo mogli nazivati sudovima objašnjavanja, drugi sudovima proširivanja, jer oni prvi pomoću predikata ništa ne pridaju pojmu subjekta, nego ga razglabanjem samo rastavljaju na njegove diobene pojmove koji su se već pomišljali u njemu (premda nejasno). Oni drugi pridaju naprotiv pojmu subjekta predikat, koji se u njemu uopće nije pomišljao i koji se nikakvim njegovim razglabanjem ne

bi mogao izvući iz njega. Kad npr. kažem: sva su tjelesa protežna, onda je to analitičan sud. Ja naime iz pojma, koji vežem za riječ tijelo, ne smijem izaći da bih našao da je protežnost povezana s njime, nego moram onaj pojam samo razglobiti, tj. da bih taj predikat našao u njemu moram samo postati svjestan onoga raznolikoga što uvijek pomišljam u njemu. To je dakle analitičan sud. Naprotiv, kad kažem: sva su tjelesa teška, onda je predikat nešto posve drugo od onoga što ja uopće pomišljam u samome pojmu tijela. Dodavanje takvoga predikata daje dakle sintetičan sud.

Iz toga je sada jasno: 1) da se pomoću analitičnih sudova naša spoznaja ne proširuje, nego se pojam, koji već imam, rastavlja i čini jasnim meni samome; 2) da kod sintetičnih sudova osim pojma subjekta moram imati još nešto drugo (X), na što se razum upire, da bi predikat, koji ne leži u onome pojmu, ipak spoznao kao nešto, što njemu pripada.

Kod empirijskih ili iskustvenih sudova nema u tome nikakve teškoće. Jer taj je X potpuno iskustvo o predmetu koji ja pomišljam pojmom A, koji sačinjava samo jedan dio toga iskustva. Premda ja naime u pojam tijela uopće ne uključujem predikat težine, on ipak označuje potpuno iskustvo pomoću jednoga njegova dijela, kojemu ja moram pridodati još druge dijelove toga istog iskustva kao pripadne prvome. Ja pojam tijela prije toga mogu analitički spoznati pomoću obilježja protežnosti, nepronišnosti, oblika itd., koja se sva pomišljaju u ovome pojmu. No sada ja svoju spoznaju proširujem, a pošto se obazirem na iskustvo od kojega sam apstrahirao taj pojam, nalazim svaki puta i težinu povezanu s onim obilježjima. Iskustvo je dakle onaj X što leži izvan pojma A i na čemu se osniva mogućnost **sinteze predikata težine B** s **pojmom A.**[36]

Ali kod sintetičnih sudova a priori potpuno manjka ovo pomoćno sredstvo. Ako moram izaći izvan pojma A da bih jedan drugi spoznao kao povezan s njime, što je to onda na što se upirem i uslijed čega sinteza postaje moguća, jer ovdje ja nemam te prednosti da se na području iskustva osvrnem za tim? Neka se uzme načelo: sve što se događa ima svoj uzrok. U pojmu nečega što se događa pomišljam doduše opstojnost kojoj prethodi vrijeme itd., pa se iz toga dadu izvući analitični sudovi. No pojam uzroka [leži posve izvan onoga pojma i][37] pokazuje nešto različito od onoga što se događa, pa nije[38] ni sadržano u ovoj posljednjoj predodžbi. Kako ja dakle dolazim do toga da postavim nešto posve različno od onoga što se uopće događa, i da ipak spoznajem, da uz to [štoviše nužnoj][37] pripada pojam

uzroka. Što je ovdje ono, [nepoznato =][37] X na što se razum oslanja, kad misli da će izvan pojma A naći predikat, koji je tome pojmu nepoznat, **a koji je unatoč tome povezan s njime[39].** Iskustvo to ne može biti, jer navedeno načelo ne samo da s većom općenitošću, nego što je može pribaviti iskustvo dodaje ovu drugu predodžbu onoj prvoj, nego i s izrazom nužnosti, dakle posve a priori i iz samih pojmova. Na takvim sintetičnim, tj. proširbenim načelima osniva se cijeli krajnji cilj naše spekulativne spoznaje a priori; jer analitična su načela doduše nadasve važna i nužna, ali samo zato da se dođe do one jasnoće pojmova koja je potrebna za sigurnu i opsežnu sintezu kao zaista novo **dograđivanje.[40]**

Ovdje dakle leži skrivena stanovita tajna[41] čije rješenje jedino može učiniti sigurnim i pouzdanim napredovanje na neograničenu području čiste umske spoznaje: naime da se s potrebnom općenitošću otkrije osnova mogućnost sintetičnih sudova a priori, da se spoznaju uvjeti koji čine mogućom svaku njihovu vrstu i da se cijela ova spoznaja (koja sačinjava svoju vlastitu vrstu) prema svojim prvotnim izvorima, odjeljenjima, opsegu i granicama u sustavu označi ne samo površnim obrisom, nego da se dovoljno odredi za svaku upotrebu. Toliko zasada o onome osebujnome što sintetični sudovi imaju u sebi.[42]

[43] Iz svega toga proizlazi sada ideja posebne znanosti koja **može služiti za kritiku čistoga uma.[44] No čista zove se svaka spoznaja koja nije pomiješana ničim stranim. Osobito se pak naziva upravo čistom ona spoznaja, u koju se uopće ne miješa nikakvo iskustvo ili osjet, dakle koja je moguća potpuno a priori.[45] Um je dakle moć[46]** koja daje načela spoznaje a priori. Stoga je čisti um onaj koji sadržava načela, da se što potpuno a priori spozna. Organon čistoga uma bio bi dakle skup onih principa, prema kojima se sve čiste spoznaje a priori mogu steći i zaista ostvariti. Iscrpna primjena takvog organona pribavila bi sustav čistoga uma. No kako je to veoma velik zahtjev, a osim toga je još sporno je li [ovdje][47] uopće i moguće takvo proširenje naše spoznaje, pa i u kojim slučajevima, to mi znanost samoga prosuđivanja čistoga uma, njegovih izvora i granica možemo smatrati kao propedevtiku za sustav čistoga uma. Ova se neće smjeti zvati doktrina, nego samo kritika čistoga uma, a njezina će korist [u pogledu spekulacije][6] zaista biti samo negativna, neće služiti za proširenje, nego samo za bistrenje našega uma, pa će ga čuvati od zabluda, čime se već veoma mnogo dobilo. Ja nazivam transcendentalnom svaku onu spoznaju koja se ne bavi toliko predmetima, **koliko našim apriornim pojmovima o predmetima uopće.[48]** Sistem takvih pojmova zvao bi se

transcendentalna filozofija. No ova je za početak i opet prevelik zahtjev. Budući da bi takva znanost morala potpuno sadržavati ne samo analitičnu spoznaju, nego i sintetičnu a priori, zato je ona, ukoliko se tiče naše namjere, od prevelikog opsega, jer mi analizu smijemo tjerati samo dotle koliko je neophodno potrebna, da bi se načela sinteze uvidjela a priori u njihovu cijelom opsegu, do čega nam je zapravo i stalo. Ovo istraživanje, koje zapravo ne možemo nazvati doktrinom nego samo transcendentalnom kritikom, jer mu nije namjera proširenje samih spoznaja nego samo njihovo ispravljanje sačinjavajući kamen za iskušavanje vrijednosti ili nevrijednosti svake spoznaje a priori, to je istraživanje ono čime se mi sada bavimo. Prema tome je takva kritika, po mogućnosti, priprava za organon ili, ako to ne uspije, bar za njezin kanon. Prema ovome bi se kanonu svakako jednom kako analitički, tako i sintetički mogao prikazati potpuni sustav filozofije čistoga uma, bilo da se on sastoji u proširenju ili samo ograničenju njezine spoznaje. Jer da je to moguće, štoviše, da takav sustav ne može biti od prevelikog opsega, a da se čovjek ne bi mogao nadati, da se sasvim dovrši, dade se" unaprijed prosuditi iz toga, što ovdje predmet ne sačinjava priroda stvari, koja je neiscrpna, nego razum koji sudi o prirodi stvari, a i ovaj samo u pogledu svoje spoznaje a priori. Zaliha toga predmeta ne može nam ostati skrivena, jer ga ne smijemo tražiti izvana, a prema svemu nagađanju ona je prilično malena da se potpuno obuhvati, prosudi prema njezinoj vrijednosti ili nevrijednosti i podvrgne ispravnoj ocjeni.

[Još manje se ovdje smije očekivati kritika knjiga i sustava čistoga uma, nego naprotiv kritika same čiste umske moći. Samo kad je ova osnovom, ima čovjek siguran probni kamen da se u ovoj struci ocijeni filozofijski sadržaj starih i novih djela. U protivnome slučaju neovlašteni pisac povijesti i sudac prosuđuje neosnovane tvrdnje drugih pomoću svojih vlastitih, koje su isto tako neosnovane.][49]

II. RAZDIOBA TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE[50]

Transcendentalna je filozofija **ovdje samo ideja[51],** za koju kritika čistoga uma arhitektonski, tj. na temelju načela treba da zasnuje cijeli plan s potpunim jamstvom za potpunost i sigurnost svih dijelova koji sačinjavaju tu zgradu. [Ona je sustav svih načela čistoga uma.][52] Da se već

sama ova kritika ne zove transcendentalna filozofija, osniva se samo na tome što bi ona morala sadržavati i iscrpnu analizu cijele ljudske spoznaje a priori, da bi bila potpun sustav. Doduše, i naša kritika svakako mora izložiti potpuni broj svih osnovnih pojmova koji sačinjavaju spomenutu čistu spoznaju. No ona se, kako i priliči, suzdržava od iscrpne analize samih ovih pojmova kao i potpune recenzije onih koji su izvedeni iz njih, dijelom zato što to raščlanjivanje ne bi bilo svrsishodno, jer kod njega nema one teškoće na koju nailazimo kod sinteze zbog koje zapravo postoji cijela kritika, dijelom zato što bi bilo protivno jedinstvu plana da se čovjek pozabavi opravdavanjem potpunosti takvoga raščlanjivanja i izvođenja od kojih je u pogledu svoje namjere mogao biti oprošten. Međutim, ova se potpunost i raščlanjivanja i izvođenja iz pojmova a priori, koji se kasnije imaju dati, lako može nadopuniti, samo ako su najprije tu kao iscrpna načela sinteze i ako im u pogledu ove bitne namjere ništa ne nedostaje.

Kritici čistoga uma pripada prema tome sve što sačinjava transcendentalnu filozofiju, pa je ona potpuna ideja transcendentalne filozofije. Ali ona još nije sama ova znanost, jer u analizi ide samo tako daleko koliko je to potrebno za potpuno prosuđivanje sintetične spoznaje a priori.

Najveću pažnju kod podjele takve znanosti valja pridati tome, da u nju ne smiju ući nikakvi pojmovi koji sadržavaju u sebi nešto empirijsko, ili da spoznaja a priori bude potpuno čista. Stoga najviša načela moraliteta i njegovi osnovni pojmovi, premda su spoznaje a priori, ipak ne pripadaju transcendentalnoj filozofiji, **jer bi se pri tome morali pretpostavljati pojmovi ugode i neugode, požude i sklonosti, hotimičnosti itd., koji su svi zajedno empirijskoga postanja.**[53] Zato je transcendentalna filozofija mudrost samo čistoga spekulativnog uma. Naime, sve praktično, ukoliko sadržava motive[54], odnosi se na osjećaje, koji pripadaju empirijskim izvorima spoznaje. Ako se dakle podjela ove znanosti hoće napraviti s gledišta jednoga suslava uopće, onda ova, koju mi sada izlažemo, mora sadržavati: prvo, *elementarnu nauku;* drugo, *metodologiju* čistoga uma. Svaki od ovih glavnih dijelova imao bi svoja pododjeljenja, kojih se osnove ovdje također još ne dadu iznijeti. Čini se da je za uvod ili napomenu potrebno samo toliko, da postoje dva stabla ljudske spoznaje koja možda proizlaze iz zajedničkoga, ali nama nepoznatog korijena, naime: *osjetilnost* i *razum*. Pomoću osjetilnosti predmeti nam se daju, dok se pomoću uma pomišljaju. Ukoliko bi osjetilnost sadržavala predodžbe a priori koje sačinjavaju uvjete pod kojima nam se predmeti daju, pripadala

bi ona transcendentalnoj filozofiji. Transcendentalna nauka o osjetilima morala bi pripadati prvome dijelu elementarne znanosti, jer uvjeti pod kojima se predmeti jedino daju ljudskoj spoznaji prethode onima pod kojima se predmeti pomišljaju.

Napomena

Uvod u 1. njem. izdanju dijeli se na *dva* odsjeka:

1) Ideja transcendentalne filozofije (str. 26).

2) Podjela transcendentalne filozofije (str. 32).

Razdioba 2. izdanja ima *sedam* odsjeka:

1) O razlici čiste i empirijske spoznaje (Dodatak I).

2) Mi imamo određene spoznaje a priori, pa čak ni obični razum nije bez takvih (Dodatak I).

3) Filozofiji je potrebna znanost koja određuje mogućnost, principe i opseg svih spoznaja (str. 36)[55].

4) O razlici analitičnih i sintetičnih sudova (str. 39).

5) U svim teorijskim znanostima uma sadržani su sintetični sudovi a priori kao načela (Dodatak II).

6) Opća zadaća čistoga uma (Dodatak II).

7) Ideja i razdioba posebne znanosti pod imenom kritike čistoga uma (str. 43).

KRITIKA ČISTOGA UMA

I.

Transcendentalna elementarna nauka

PRVI DIO

Transcendentalne elementarne nauke

T r a n s c e n d e n t a l n a   e s t e t i k a

[§ 1.[56]]

Na kakav se god način i pomoću kojih god sredstava neka spoznaja odnosila na predmete, ipak je zor onaj način pomoću kojega se ona neposredno odnosi na predmete i za čim teži sve mišljenje kao sredstvo. No forma zora postoji samo ukoliko nam je dan predmet; a to je opet [bar za nas ljude][57] moguće samo tako da on na neki način aficira našu dušu. Ova sposobnost (receptivitet) da predodžbe dobijemo na taj način kako nas predmeti aficiraju, zove se *osjetilnost.* Dakle pomoću osjetilnosti *daju* nam se predmeti, i samo nam ona daje *zorove;* ali pomoću razuma se *pomišljaju* i od njega proizlaze *pojmovi.* No svako se mišljenje mora najposlije **[pomoću određenih obilježja]**[57], bilo izravno (directe) ili zaobilazno (indirecte) odnositi na zorove, dakle kod nas na osjetilnost, jer nam na drugi način ne može biti dan nikakav predmet.

Djelovanje nekog predmeta na sposobnost predočivanja, ukoliko nas on aficira, jest *osjet.* Onaj zor koji se odnosi na predmet pomoću osjeta zovemo empirijskim. Neodređen predmet nekog *empirijskoga zora* zove se *pojava.*

Ono što u pojavi korespondira osjetu, nazivam njezinom *materijom.* Ono pak, što čini da se raznolikost pojave **sredi, promatra**[58] u određenim odnosima, nazivam *formom* pojave. Budući da ono u čemu se osjeti jedino mogu srediti i postaviti u određenu formu, ne može i samo opet biti osjet; zato nam je doduše materija svake pojave dana samo a posteriori, ali njezina forma mora za cjelokupne osjete a priori biti gotova u našoj duši. Stoga se ona mora moći razmatrati odvojena od svakog osjeta.

Ja nazivam *čistima* (u transcendentalnome smislu) sve predodžbe u kojima se ne nalazi ništa što pripada osjetu. Čista forma osjetilnih zorova uopće, u kojoj se svaka raznolikost pojave promatra u određenim odnosima, naći će se prema tome a priori u duši. Ova čista forma osjetilnosti zvat će se i sama *čisti zor.* Ako ja tako od predodžbe nekoga tijela odvojim ono što razum misli, kao supstanciju, silu, djeljivost itd., a isto tako što pripada osjetu, kao neprobojnost, tvrdoću, boju itd.; onda mi

od toga empirijskog zora preostaje još nešto, naime protežnost i oblik. Ovi pripadaju čistome zoru, koji i bez predmeta osjetila ili osjeta a priori postoji u duši kao čista forma osjetilnosti.

Znanost o svim načelima osjetilnosti a priori nazivam transcendentalnom estetikom.[59] Mora dakle da postoji jedna takva znanost koja sačinjava prvi dio transcendentalne elementarne nauke, u opreci prema onoj koja sadržava načela čistoga mišljenja, a naziva se transcendentalnom logikom.

U transcendentalnoj estetici *izolirat* ćemo dakle najprije osjetilnost time što ćemo odvojiti sve što pri tome pomišlja razum sa svojim pojmovima, tako da ne preostane ništa osim empirijskoga zora. U drugome dijelu odijelit ćemo od ovoga još sve što pripada osjetu, tako da ne preostane ništa osim čistoga zora i same forme pojava, a to je jedino što osjetilnost a priori može da dade. Kod ovoga će se istraživanja naći da postoje dvije čiste forme osjetilnoga zrenja kao načela spoznaje a priori, naime: prostor i vrijeme. Sada ćemo se pozabaviti njihovim ispitivanjem.

PRVI ODSJEK

Transcendentalne estetike

O PROSTORU

[§2. Metafizičko tumačenje ovoga pojma][60]

Pomoću vanjskoga osjetila (jednoga svojstva naše duše) predočujemo sebi predmete kao izvan nas, a sve ove zajedno u prostoru. U njemu je njihov sadržaj, veličina i odnos uzajamno određen ili odrediv. Unutrašnje osjetilo pomoću kojega duša promatra samu sebe ili svoje unutrašnje stanje ne daje doduše zor o samoj duši kao objektu; ali ono je ipak određena forma, pod kojom je jedino moguće zrenje njezina unutrašnjega stanja, tako da se sve što pripada unutrašnjim određenjima mora predočivati u odnosima vremena. Izvana se vrijeme ne može promatrati, isto tako ni prostor kao nešto u nama. Što su dakle vrijeme i prostor? Jesu li to zbiljska bića? Jesu li to samo određenja ili odnosi stvari, ali koji su ipak takvi da bi im i sami po sebi pripadali kad se stvari i ne bi predočivale? Ili su pak takvi da su samo u formi zora i prema tome u subjektivnoj kakvoći naše duše, bez kojih se ovi predikati ne mogu pridati ni jednoj stvari? Da se u tome poučimo, **razmotrit ćemo najprije prostor.**[61] [No pod tumačenjem (expositio) razumijevam jasnu (ako i ne iscrpnu) predodžbu o onome što pripada nekome pojmu. Tumačenje je pak metafizičko, ako sadržava ono što prikazuje pojam kako je a priori dan.][60]

1) Prostor nije empirijski pojam koji se apstrahirao od vanjskih iskustava. Predodžba o prostoru mora već biti osnovom da se određeni osjeti svedu na nešto izvan mene (tj. na nešto na drugome mjestu u prostoru, gdje se ja ne nalazim), a isto tako da ih sebi mogu predočiti jedan izvan [i jedan pored][60] drugoga, dakle ne samo kao različite, nego i na različnim mjestima. Prema tome predodžba o prostoru ne može biti uzajmljena pomoću iskustva iz odnosa vanjske predodžbe, nego je ovo vanjsko iskustvo samo moguće tek pomoću pomišljene predodžbe.

Prostor je nužna predodžba a priori koja je osnovom svima vanjskim zorovima. Čovjek sebi nikada ne može stvoriti predodžbu da nema prostora, premda se veoma dobro može pomišljati da se u njemu ne nalaze nikakvi predmeti. Prostor se dakle smatra za uvjet mogućnosti pojava, a ne za određenje, koje je ovisno o njima. On je predodžba a priori koja je neophodno osnova vanjskim pojavama.

3) **Na ovoj nužnosti a priori osniva se apodiktična izvjesnost svih geometrijskih načela i mogućnost njihovih konstrukcija a priori. Kad bi naime ova predodžba o prostoru bila a posteriori dobiveni pojam, koji bi bio crpen iz općega vanjskog iskustva, onda prva načela matematičkog određenja ne bi bila ništa drugo nego zamjedbe. Tako bi ta načela imala svu slučajnost opažanja, pa ne bi bilo upravo neophodno, da između dvije točke ima samo jedan pravac, nego bi to iskustvo svaki puta tako učilo. Što je uzeto iz iskustva, ima također samo komparativnu općenitost, naime pomoću indukcije. Tako bi se samo moglo reći: koliko se dosada opazilo, nije se našao prostor koji bi imao više od tri protege.**[62]

4) Prostor nije diskurzivan ili, kako se kaže, opći pojam o odnosima stvari uopće, nego je čisti zor. Prvo sebi čovjek može predočiti samo jedan jedini prostor, a kad se govori o mnogim prostorima, razumijevaju se pod tim samo dijelovi istoga prostora. Isto tako jedinstvenome prostoru, koji sve obuhvaća, ovi dijelovi ne mogu prethoditi, tako reći, kao njegovi sastavni dijelovi (od kojih je moguć njegov sastav), nego se mogu u njemu samo pomišljati. On je u bitnosti jedinstven; ono raznoliko u njemu, dakle i opći pojam o prostorima uopće, osniva se samo na ograničenjima. Iz toga slijedi da je s obzirom na prostor svima pojmovima o njemu osnova zor a priori (koji nije empirijski). Tako se i sva geometrijska načela, npr. da su u trokutu dvije stranice zajedno veće nego treća, nikada ne izvode s apodiktičnom sigurnošću iz općih pojmova pravca i trokuta, nego iz zora, i to a priori.

5) **Prostor se predočuje dan kao beskonačna veličina. Opći pojam o prostoru (koji je zajednički isto tako jednoj stopi kao i jednome rifu) ne može ništa odrediti u pogledu veličine. Kad u toku zrenja ne bi bilo neograničenosti, ne bi ni jednome pojmu o odnosima moglo pripadati načelo njezine beskonačnosti.**[63]

[64][§ 3. Transcendentalno tumačenje pojma prostora

Pod *transcendentalnim tumačenjem* razumijevam objašnjenje pojma kao načela, iz kojega se može uvidjeti mogućnost drugih sintetičnih spoznaja a priori. Radi toga se zahtijeva: 1) da takve spoznaje zaista proizlaze iz danoga pojma; 2) da su ove spoznaje moguće samo pod pretpostavkom

danoga načina objašnjenja toga pojma.

Geometrija je znanost koja određuje svojstva prostora sintetički, a ipak a priori. Što dakle mora biti predodžba o prostoru, da je takva spoznaja o njemu moguća? On prvobitno mora biti zor, jer se iz samih pojmova ne mogu izvesti načela koja nadilaze pojam, što se u geometriji ipak događa (Uvod V). No taj zor mora da se nađe u nama a priori, tj. prije svakog opažanja, dakle mora biti čist, ne empirijski. Naime cjelokupna geometrijska načela su apodiktična, tj. skopčana su sa sviješću o njihovoj nužnosti, npr. da prostor ima samo tri protege. No takva načela ne mogu biti empirijski ili iskustveni sudovi, niti se iz njih mogu zaključiti (Uvod II).[65]

Kako se dakle u duši može nalaziti jedan vanjski zor, koji prethodi samim objektima i u kojemu se pojam ovih posljednjih a priori može odrediti? Očito ne drukčije nego ukoliko on ima svoje sijelo samo u subjektu kao njegovo formalno svojstvo, pomoću kojega ga objekti aficiraju i zbog čega on dobiva *neposrednu predodžbu o* njima, tj. *zor,* dakle samo kao forma vanjskog *osjetila* uopće.

Tako samo naše objašnjenje čini shvatljivom *mogućnost geometrije* kao sintetičke spoznaje a priori. Svaki onaj način objašnjenja koji to ne pruža, ako bi i imao prividne sličnosti s našim objašnjenjem, može se najsigurnije od njega raspoznati prema ovome obilježju.]

Zaključci iz gornjih pojmova

a) Prostor ne predstavlja nikakvo svojstvo nekih stvari po sebi ili u njihovu uzajamnome odnosu, tj. nikakvo njihovo određenje koje bi pripadalo samim predmetima i koje bi ostalo, kad bi se apstrahiralo i od svih subjektivnih uvjeta. Ni apsolutna ni relativna određenja ne mogu se predočivati prije bitka stvari kojima ona pripadaju, dakle ne mogu se predočivati a priori.

b) Prostor nije ništa drugo nego samo forma svih pojava vanjskih osjetila, tj. subjektivni uvjet osjetilnosti pod kojim nam se jedino omogućuje vanjsko zrenje. Budući da receptivitet subjekta, da pomoću predmeta bude aficiran, neminovno prethodi svemu zrenju ovih objekata, razumljivo je kako forma svake pojave može biti dana u duši prije svih zbiljskih opažanja, dakle a priori, i kako ona kao čisti zor, u kojemu se

moraju odrediti svi predmeti, prije svakog iskustva može sadržavati načela njihovih odnosa.

Prema tome možemo samo s ljudskoga stajališta govoriti o prostoru, o protežnome biću itd. Pustimo li objektivni uvjet pod kojim jedino možemo dobiti vanjski zor, kako nas naime predmeti aficiraju, onda predodžba o prostoru ne znači ništa. Taj se predikat pridaje stvarima samo ako nam se one pojavljuju, tj. ako su predmet osjetilnosti. Postojana forma toga receptiviteta, koju mi nazivamo osjetilnošću, neophodan je uvjet svih odnosa u kojima se predmeti promatraju kao izvan nas. Ako se pak apstrahira od ovih predmeta, onda je ona čisti zor kojemu je ime prostor. Kako mi posebne uvjete osjetilnosti ne možemo učiniti uvjetima mogućnosti stvari, nego samo njihovih pojava, mi doduše možemo reći da prostor obuhvaća sve stvari koje nam se vani pojavljuju, ali ne sve stvari same o sebi, promatraju li se one ili ne, ili promatrao ih koji mu drago subjekt. Mi naime o zorovima drugih misaonih bića nikako ne možemo suditi, jesu li vezani za iste uvjete koji ograničavaju naše zrenje i koji za nas općenito vrijede. Ako ograničenje nekoga suda dodamo pojmu subjekta, onda taj sud vrijedi bezuvjetno. Načelo: »sve su stvari jedna pored druge u prostoru« vrijedi samo pod ograničenjem, da se te stvari uzimaju kao predmeti našega osjetilnog zrenja. Dodam li ovdje uvjet pojmu i kažem: »sve stvari kao vanjske pojave jedna su pored druge u prostoru«, onda ovo pravilo vrijedi općenito i bez ograničenja. Naša tumačenja uče prema tome *realitet,* (tj. objektivnu vrijednost) prostora u pogledu svega onoga što nam se izvana može javiti kao predmet, ali ujedno *idealitet* prostora u pogledu stvari, kad se umom pomišljaju same po sebi, tj. ne uzimajući u obzir kakvoću naše osjetilnosti. Mi tvrdimo dakle *empirijski realitet* prostora (u pogledu svakoga mogućeg vanjskog iskustva), ali ujedno i njegov *transcendentalni idealitet,* tj. da on nije ništa, čim napustimo uvjet mogućnosti svega iskustva, prihvaćajući ga kao nešto što je stvarima samo o sebi osnova.

No osim prostora nema ni jedne druge subjektivne predodžbe koja bi se odnosila na nešto vanjsko, a koja bi se mogla zvati a priori objektivna. **Stoga se ovaj subjektivni uvjet svih vanjskih pojava ne može usporediti ni s jednim drugim. Dobar okus vina ne pripada objektivnim određenjima vina, dakle nekoga objekta smatranoga dapače pojavom, nego samo posebnoj kakvoći osjetila subjektova koji ga uživa. Boje nisu kakvoće tijela, kojega zoru one pripadaju, nego su također samo modifikacije osjetila vida što ga svjetlo na određen način**

aficira. Prostor kao uvjet vanjskih objekata pripada naprotiv nužno njihovoj pojavi ili zoru. Okus i boje uopće nisu nužni uvjet, pod kojim predmeti za nas jedino mogu postati objektima osjetila. Oni su vezani za pojave samo kao slučajno dodani učinci naročite organizacije. Zato i nisu predodžbe a priori, nego su osnovani na osjetu, a okus ugodnosti čak na čuvstvu (ugode ili neugode) kao učinku osjeta. Isto tako ne može nitko a priori imati ni predodžbu o boji ni o kakvom ukusu. No prostor se tiče samo čiste forme zrenja, dakle ne sadržava u sebi nikakav osjet (ništa empirijsko), a sve se vrste i određenja prostora mogu, i moraju se, dapače, moći predočiti a priori, ako treba da nastanu pojmovi kako oblika, tako **i odnosa. Pomoću njega jedino i jest moguće da stvari za nas budu vanjski predmeti.**[66]

Svrha ove opaske ide samo za tim da čovjeka očuva, od toga da idealitet prostora, koji tvrdimo, ne bi objašnjavao pomoću daleko nedovoljnih primjera; jer s pravom se naime boje, okus itd. ne smatraju kakvoćama stvari, nego samo promjenama našega subjekta koje kod različnih ljudi mogu biti čak različne. Jer što je prvobitno samo tek pojava, npr. ruža, vrijedi u ovome slučaju u empirijskome smislu kao sama stvar o sebi, koja se u pogledu boje svakome oku može drukčije pojaviti. Naprotiv, transcendentalni je pojam pojava u prostoru kritička opomena da ništa, što se promatra u prostoru, nije stvar o sebi, niti je prostor forma stvari, koja bi im sama o sebi bila svojstvena, nego da nam predmeti o sebi uopće nisu poznati. Što pak nazivamo vanjskim predmetima, to nisu ništa drugo nego čiste predodžbe naše osjetilnosti čija je forma prostor. No njihov pravi korelat, tj. stvar o sebi, time se uopće ne spoznaje niti se može spoznati, ali se za nj u iskustvu nikada i ne pita.

DRUGI ODSJEK

Transcendentalne estetike

O VREMENU

[§4. Metafizičko tumačenje pojma vremena][67]

Vrijeme [1][68] nije empirijski pojam, koji se apstrahirao od nekog iskustva. Naime istodobnost ili slijed ne bi ni ušli u opažanje, da predodžba vremena nije a priori osnovom. Samo pod pretpostavkom te predodžbe vremena čovjek može sebi predočiti da je nešto u jedno te isto vrijeme (istodobno) ili u različnim vremenima (jedno za drugim).

2)Vrijeme je nužna predodžba koja je osnova svemu zrenju. Samo se vrijeme s obzirom na pojave uopće ne može ukinuti, premda se pojave posve dobro mogu izlučiti iz vremena. Vrijeme je dakle a priori dano. Samo je u njemu moguća sva zazbiljnost pojava. Ove sve zajedno mogu otpasti, ali samo vrijeme (kao opći uvjet njihove mogućnosti)[69] ne može se ukinuti.

3)Na ovoj nužnosti a priori osniva se i mogućnost apodiktičnih načela o odnosima vremena ili aksioma o vremenu uopće. Ono ima samo jednu dimenziju: različna vremena nisu istodobna, nego jedno za drugim (kao što različni prostori nisu jedan za drugim, nego najednom). Ova se načela ne mogu dobiti iz iskustva, jer ono ne bi dalo ni stroge općenitosti ni apodiktične izvjesnosti. Mogli bismo samo reći: tako to uči obično opažanje, ali ne da tako mora biti. Ova načela vrijede kao pravila, prema kojima je iskustvo uopće moguće i poučavaju nas prije njega, a ne pomoću njega.

4)Vrijeme nije diskurzivan ili, kako ga nazivaju, opći pojam, nego čista forma osjetilnoga zrenja. Različna vremena samo su dijelovi istoga vremena. No predodžba koja se može dati samo jednim jedinim predmetom jest zor. Isto se tako iz nekoga općeg pojma ne bi dalo izvesti načelo da različna vremena ne mogu biti istodobno. To je načelo sintetično i ne može proizaći iz samih pojmova. Ono je dakle neposredno sadržano u zoru i predodžbi vremena.

Beskonačnost vremena ne znači ništa više, nego da je svaka određena

veličina vremena moguća samo ograničenjem jednoga jedinog vremena, koje je osnovom. Zato prvobitna predodžba vremena mora biti dana kao neograničena. No gdje se sami dijelovi i svaka veličina nekoga predmeta mogu predočiti određeni samo pomoću ograničenja, tamo čitava predodžba ne može biti dana pomoću pojmova **(jer tu djelomične predodžbe prethode), nego njihov neposredni zor mora biti osnovom.**[70]

[§ 5. Transcendentalno tumačenje pojma vremena

U pogledu ovoga mogu se pozvati na br. 3. gdje sam, da budem kratak, ono što je zapravo transcendentalno stavio pod članke metafizičkoga tumačenja. Ovdje samo još dodajem da je pojam promjene, a s njime i pojam gibanja (kao promjene mjesta) moguć samo pomoću predodžbe vremena i u predodžbi vremena. Kad ova predodžba ne bi bila zor (unutrašnji) a priori, onda ni jedan pojam, koji god to bio, ne bi na jednome istom objektu mogao učiniti shvatljivom mogućnost neke promjene, tj. neke veze kontradiktorno oprečnih predikata (npr. opstojnost na nekome mjestu i neopstoj nost iste stvari na istome mjestu). Samo u vremenu mogu se naći oba kontradiktorno oprečna određenja na jednoj stvari, naime jedno za drugim. Tako naš pojam vremena objašnjava mogućnost tolikih sintetičnih spoznaja[71] a priori, koliko ih prikazuje opća nauka o gibanju, koja baš nije neplodna.][72]

[§ 6.] Zaključci iz ovih pojmova

a) Vrijeme nije nešto, što bi samo za sebe postojalo, ili što bi pripadalo stvarima kao objektivno određenje, dakle što bi preostalo kad se apstrahiraju svi subjektivni uvjeti njihova zora. U prvome slučaju bilo bi ono naime nešto, što bi bez zbiljskoga predmeta ipak još bilo zbiljsko. Što se pak tiče drugoga, to ono kao određenje ili red, koji pripada samim stvarima, ne bi moglo prethoditi kao njihov uvjet, pa se ne bi moglo pomoću sintetičnih načela a priori spoznati i promatrati. Ovo posljednje naprotiv vrlo je dobro moguće, ako vrijeme nije ništa drugo nego subjektivan uvjet pod kojim svi zorovi u nama mogu postojati. Tada se naime ova forma unutrašnjega zrenja može predočiti prije predmeta, dakle a priori.

Vrijeme nije ništa drugo nego forma unutrašnjeg osjetila, tj. zrenja samih sebe i našeg unutrašnjeg stanja. Vrijeme ne može biti određenje

vanjskih pojava; ono ne pripada ni obliku ni položaju itd. Ono naprotiv određuje odnos predodžbe u našem unutrašnjem stanju. Ovo unutrašnje zrenje ne daje nikakvog oblika, pa zato i nastojimo da i taj nedostatak nadomjestimo analogijama, stoga sebi vremenski slijed predočujemo crtom koja ide u beskonačnost. U njemu raznolikost sačinjava red koji ima samo jednu dimenziju, pa zaključujemo iz osobina one crte sve osobine vremena, osim jednoga: da su dijelovi crte istodobno, ali dijelovi vremena svagda jedan za drugim. Iz toga se također objašnjava da je predodžba vremena i sama zor, jer se svi njegovi odnosi dadu izraziti jednim vanjskim zorom.

c) Vrijeme je formalni uvjet a priori svih pojava uopće. Prostor, kao čista forma svakoga vanjskog zora, ograničen je kao uvjet a priori samo na vanjske pojave. Budući da naprotiv sve predodžbe, bilo da imaju vanjske stvari za predmet ili ne, kao određenja duše same o sebi ipak pripadaju unutrašnjemu stanju, a to unutrašnje stanje potpada pod formalni uvjet unutrašnjega zrenja, dakle pod vrijeme; vrijeme je uvjet a priori svake pojave uopće, i to neposredni uvjet unutrašnjih pojava (naše duše), a upravo uslijed toga posredno, i vanjskih pojava. Ako a priori mogu reći: sve su vanjske pojave u prostoru i prema odnosima prostora a priori određene, onda na osnovi načela unutrašnjeg osjetila mogu posve općenito reći: sve pojave uopće, tj. svi su predmeti osjetila u vremenu i stoje nužno u odnosima vremena.

Ako apstrahiramo od *svoga* načina, kako sami sebe iznutra promatramo i kako pomoću toga promatranja obuhvaćamo u predodžbenoj moći i sve vanjske zorove, pa ako prema tome uzmemo predmete kakvi su sami o sebi, onda vrijeme nije ništa. Ono je od objektivnoga značenja samo s obzirom na pojave, jer su to već stvari koje primamo kao predmete svojih osjetila. No ovo nije više objektivno, ako se apstrahira od osjetilnosti našega zrenja, dakle od našega načina predočivanja koji je nama svojstven, a ako se govori o stvarima uopće. Dakle vrijeme je samo subjektivni uvjet našega (ljudskog) zrenja (koje je svagda osjetilno, tj. ukoliko nas predmeti aficiraju), a o sebi, izvan subjekta ništa. Unatoč tome ono je nužno objektivno u pogledu svih pojava, dakle i svih stvari koje nam se mogu javiti u iskustvu. Mi ne možemo reći: sve su stvari u vremenu, jer se kod pojma stvari uopće apstrahira od svakoga načina njihova zrenja. No zrenje je pravi uvjet pod kojim vrijeme pripada predodžbi predmeta. Doda li se pojmu uvjet i kaže: sve su stvari kao pojave (predmeti osjetilnoga zrenja) u vremenu, onda to načelo ima svoju valjanu objektivnu ispravnost i općenitost a priori.

Naše tvrdnje uče prema tome *empirijski realitet* vremena, tj. objektivnu vrijednost u pogledu svih predmeta koji ikada mogu biti dani našim osjetilima. Kako je pak naše zrenje uvijek osjetilno, u iskustvu nam nikada ne može biti dan predmet, koji bi potpadao pod uvjet vremena. Naprotiv odričemo vremenu svako pravo na apsolutni realitet, naime da bi ono, a da se i ne uzme u obzir forma našega osjetilnog zrenja, pripadalo upravo samim stvarima kao uvjet ili svojstvo. Takva svojstva, koja pripadaju stvarima o sebi, ne mogu nam se nikada ni dati pomoću osjetila. U tome se dakle sastoji *transcendentalni idealitet* vremena. Po njemu vrijeme nije ništa, pa se ono samim stvarima o sebi (bez njihova odnosa prema našemu zrenju) ne može pridavati ni kao subzistentno ni kao inherentno, ako se apstrahira od subjektivnih uvjeta osjetilnoga zrenja. No ovaj idealitet, upravo kao i idealitet prostora, ne valja usporediti sa subrepcijama osjeta, jer kod toga se za samu pojavu, kojoj ovi predikati inheriraju, pretpostavlja da ona ipak ima objektivan realitet, koji ovdje posve otpada, osim ukoliko se sam predmet smatra kao pojava. O tome valja vidjeti gornju opasku prvoga odsjeka.

§ 7. Objašnjenje

Od uglednih sam ljudi tako jednoglasno čuo prigovor protiv ove teorije, koja vremenu priznaje empirijski realitet, ali mu odriče apsolutni i transcendentalni, da iz toga zaključujem da se naravno mora naći kod svakoga čitaoca, kojemu su ova razmatranja neobična. On glasi ovako: promjene su zbiljske (to dokazuje mijena naših vlastitih predodžbi, ako bi čovjek i htio poricati sve vanjske pojave zajedno s njihovim promjenama). No promjene su moguće samo u vremenu, dakle je vrijeme nešto zbiljsko. Odgovor ne zadaje teškoća. Ja priznajem cijeli argument. Vrijeme je svakako nešto zbiljsko, naime zbiljska forma unutrašnjega zrenja. Ono dakle ima subjektivni realitet u pogledu unutrašnjeg iskustva, tj. ja zaista imam predodžbu o vremenu i svojim određenjima u njemu. No kad bih samoga sebe ili kad bi me koje drugo biće moglo promatrati bez ovoga uvjeta osjetilnosti, onda bi ista ova određenja, koja sebi sada predočujemo kao promjene, dala spoznaju u kojoj uopće ne bi dolazila predodžba vremena, dakle ni predodžba promjene. Dakle njegov empirijski realitet ostaje kao uvjet svih naših iskustava. Prema onome što je gore rečeno ne može mu se samo apsolutni realitet priznati. Ono nije ništa do li forma

našega unutrašnjeg zrenja.[73] Ako se od njega oduzme posebni uvjet naše osjetilnosti, onda iščezava i pojam vremena. Ono ne inherira samim predmetima, nego samo subjektu koji ih promatra.

No evo razloga zašto tome tako jednoglasno prigovaraju, i to oni koji isto tako ni znanosti o idealitetu prostora ne umiju ništa evidentno prigovoriti. Nije naime bilo nade da bi apsolutni realitet prostora mogli apodiktički dokazati, jer im se suprotstavlja idealizam prema kojemu zazbiljnost vanjskih predmeta nije podesna za strog dokaz, dok je naprotiv zazbiljnost predmeta našeg unutrašnjeg osjetila (mene samoga i mojega stanja) neposredno jasna pomoću svijesti. Vanjski predmeti mogli su biti sam privid, ali predmet unutrašnjeg osjetila prema njihovu je mišljenju neosporno nešto zbiljsko. No oni nisu pomislili da oba — a da se ne smije osporavati njihova zazbiljnost kao predodžba — pripadaju samo pojavi. Ova svagda ima dvije strane: jednu, jer se razmatra objekt o sebi (bez obzira na način, kako se on promatra, ali čija kakvoća baš zato ostaje svagda problematična) i drugu, jer se gleda na formu zora toga predmeta koja se ne smije tražiti u samome predmetu o sebi, nego se mora tražiti u subjektu kojemu se on pojavljuje, a pripada ipak zbiljski i neminovno pojavi toga predmeta.

Vrijeme i prostor su prema tome dva izvora spoznaje iz kojih se a priori mogu crpsti različne sintetične spoznaje, kao što u pogledu spoznaje o prostoru i njegovim odnosima naročito matematika daje sjajan primjer. Oni su naime oba zajedno uzeti čiste forme svega osjetilnog zrenja, pa stoga omogućuju sintetična načela a priori. No ovi izvori spoznaje a priori upravo time (što su samo uvjeti osjetilnosti) određuju sebi granice, naime jer se odnose samo na predmete, ukoliko se smatraju pojavama, a ne ukoliko prikazuju stvari o sebi. Samo su pojave područje njihove vrijednosti izvan kojega nemaju dalje nikakve objektivne primjene, kad se iz toga područja izađe. Ovaj realitet[74] prostora i vremena ostavlja uostalom sigurnost iskustvene spoznaje netaknutu, jer smo nje jednako svjesni bez obzira na to da li ove forme nužno pripadaju samim stvarima o sebi ili samo našemu zrenju ovih stvari. Naprotiv oni koji zastupaju apsolutni realitet prostora i vremena, bilo da ga prihvaćaju subzistentno ili samo inherentno, ne mogu biti u suglasnosti sa samim načelima iskustva. Ako se naime odluče za prvo (uz što zajednički pristaju s matematičkim prirodnjacima) onda moraju prihvatiti dvije vječne i beskrajne nemogućnosti (prostor i vrijeme) koje postoje za sebe i koje su tu (a da nema ništa zbiljsko), samo da bi u sebi obuhvaćale sve što je zbiljsko. Ako

pristanu uz drugu stranu (na kojoj su neki metafizički prirodoslovci) onda matematičkim naukama a priori u pogledu zbiljskih stvari (npr. u prostoru) moraju osporavati njihovu vrijednost, odnosno apodiktičnu sigurnost, jer se ova ne dobiva a posteriori, a pojmovi a priori o prostoru i vremenu prema ovome su mišljenju samo tvorevine uobrazilje kojima se izvori zaista imaju tražiti jedino u iskustvu. Iz njegovih apstrahiranih odnosa napravila je uobrazilja nešto u čemu je doduše sadržano ono što je općenito u njima, ali to ne može biti bez restrikcija što ih je priroda povezala s njima. Oni prvi dobivaju toliko da sebi čine slobodnim područje za matematičke tvrdnje; ali se veoma zapleću upravo zbog ovih uvjeta, kad razum hoće izaći izvan ovoga područja. Drugi dobivaju doduše u pogledu ovoga potonjega, naime da im predodžbe prostora i vremena ne čine zapreka, kad o predmetima neće suditi kao o pojavama, nego samo u odnosu prema razumu; ali niti oni mogu navesti osnovu za mogućnost matematičkih spoznaja a priori (jer im nedostaje pravi i objektivno vrijedan zor a priori), niti mogu iskustvena načela dovesti u neophodni sklad s onim tvrdnjama. U našoj teoriji o pravoj kakvoći ovih dviju zornih forma osjetilnosti uklonjene su obje teškoće.

Da transcendentalna estetika najposlije ne može sadržavati više nego ova dva elementa, naime prostor i vrijeme, jasno je iz toga što svi drugi pojmovi, koji pripadaju osjetilnosti, pa čak i pojam gibanja koji sjedinjuje oba elementa, pretpostavljaju nešto empirijsko. Gibanje pretpostavlja naime opažanje nečega gibljivoga. No u prostoru, promatran sam o sebi, nema ništa gibljivo. Stoga ono gibljivo mora biti nešto *što u prostoru nalazimo samo pomoću iskustva,* dakle empirijski podatak. Transcendentalna estetika isto tako ne može pojam promjene ubrojiti među svoje podatke a priori, jer samo se vrijeme ne mijenja, nego nešto što je u vremenu. Tako se za to zahtijeva opažanje neke opstojnosti i sukcesija njenog određenja, dakle iskustvo.

[§ 8.] Opće primjedbe uz transcendentalnu estetiku

[I.] Prije svega bit će potrebno da po mogućnosti što jasnije objasnimo, što mislimo o osnovnoj kakvoći osjetilne spoznaje uopće, da bismo predusreli svako njezino neispravno tumačenje.

Htjeli smo dakle reći da sve naše zrenje nije ništa drugo nego samo predodžba pojave, da stvari, koje motrimo, nisu same o sebi onakve kakvima ih smatramo, niti da su njihovi odnosi sami o sebi takvi kakvi nam se pojavljuju, i da bi, ako uopće ukinemo svoj subjekat ili samo i subjektivnu kakvoću osjetila, nestala sva ona svojstva, svi odnosi objekata u prostoru i vremenu, štoviše, čak i sam prostor i vrijeme, i da kao pojave ne mogu egzistirati same o sebi, nego samo u nama. Kako je s predmetima o sebi i nezavisno od svakog ovog receptiviteta naše osjetilnosti, to nam ostaje potpuno nepoznato: Mi poznajemo samo svoj način njihova opažanja, koji nam je svojstven, a koji svakome biću i ne mora neminovno pripadati, ako i pripada svakome čovjeku. Samo s ovim načinom imamo mi posla. Prostor i vrijeme njegova su čista forma, a osjet uopće materija. Tu čistu formu jedino možemo spoznati a priori, tj. prije svakoga zbiljskog opažanja, pa se stoga ona zove čisti zor; ali osjet je u našoj spoznaji ono što čini da se ona zove spoznaja a posteriori, tj. empirijsko zrenje. Prostor i vrijeme upravo nužno pripadaju našoj osjetilnosti, kakve god vrste bili naši osjeti. Ovi mogu biti veoma različiti. Kad bismo i mogli svoje zrenje dovesti do najvišega stupnja jasnoće, onda time ipak ne bismo došli bliže kakvoći samih stvari o sebi. Jer mi bismo na svaki način potpuno spoznali ipak samo svoj način zrenja, tj. svoju osjetilnost, ali uvijek samo pod uvjetima prostora i vremena koji subjektu izvorno pripadaju. Što su predmeti sami o sebi, to mi ipak ne bismo upoznali ni najjasnijom spoznajom njihove pojave, koja nam je jedino dana.

Da stoga cijela naša osjetilnost nije ništa drugo nego nejasna predodžba stvari, koja sadržava samo ono što stvarima samo o sebi nužno pripada, ali samo u nekome nagomilavanju obilježja i djelomičnih predodžbi koje mi svojom sviješću ne lučimo, to je iskrivljenje pojma osjetilnosti i pojave, koje cijelu nauku o njima čini nekorisnom i praznom. Razlika između nejasne i jasne predodžbe samo je logička i ne odnosi se na sadržaj. Pojam *prava,* kojim se služi zdravi razum, bez sumnje je upravo ono isto što najsuptilnija spekulacija može razviti iz njega, samo što čovjek u običnoj i praktičnoj primjeni nije svjestan ovih raznolikih predodžbi u ovoj misli.[75] Zato ne možemo reći da je obični pojam prava osjetilan i Ja sadržava čistu pojavu, jer pravo ne može biti pojava, nego njegov pojam leži u razumu i predstavlja (moralnu) kakvoću djelovanja koja im pripadaju o sebi. Naprotiv predodžba tijela u zrenju ne sadržava ništa što bi moglo pripadati predmetu samome o sebi, nego samo pojavu nečega i način kako nas ono aficira. Ovaj receptivitet naše sposobnosti spoznavanja zove se osjetilnost,

pa ostaje beskonačno različit od spoznaje predmeta samoga o sebi, makar se pojava prozrela do temelja.

Zato je Leibniz-Wolfova filozofija svim istraživanjima o prirodi i postanju naših spoznaja dala posve krivo gledište. Ona je naime razliku između osjetilnosti i onog intelektualnoga smatrala samo kao logičku, dok je ona očigledno transcendentalna, pa se ne odnosi jednostavno na formu jasnoće ili nejasnoće, nego na njihovo postanje i sadržaj, tako da mi ne samo nejasno, nego nikako ne spoznajemo kakvoću samih stvari o sebi. I čim mi oduzmemo svoju subjektivnu kakvoću, promatrani se objekt sa svojstvima, koja mu je pridalo osjetilno zrenje, uopće nigdje ne nalazi niti se može naći, jer upravo subjektivna kakvoća određuje njegovu formu kao pojavu.

Inače mi kod pojava ono što bitno pripada njihovu zoru i što vrijedi za svako ljudsko osjetilo uopće dobro razlikujemo od onoga što tome zoru pripada samo slučajno, jer to ne vrijedi za odnos prema osjetilnosti uopće, nego samo za posebni stav ili organizaciju ovog ili onog osjetila. I tada za onu prvu spoznaju kažemo, da predstavlja predmet sam o sebi, dok ova druga predstavlja samo njegovu pojavu. Ali ova je razlika samo empirijska. Ako ostanemo kod toga (kao što se to obično događa), i ako onaj empirijski zor ne smatramo i opet samo pojavom tako da se u njemu ne može naći ništa što bi se ticalo kakve stvari o sebi, onda se naša transcendentalna razlika gubi. Tada mi ipak mislimo da spoznajemo stvari o sebi, premda posvuda (u osjetilnome svijetu) čak i kod najdubljeg ispitivanja njegovih predmeta imamo posla samo s pojavama. Tako ćemo doduše dugu, kad kiša pada a sunce sja, nazivati samo pojavom, ali samu kišu stvari o sebi. To je i točno, ukoliko mi ovaj posljednji pojam razumijevamo samo fizički kao ono što je u općem iskustvu, pod svim različnim položajima prema osjetilima, u zrenju određeno ipak ovako, a ne drukčije. No ako uzmemo ovo empirijsko uopće i pitamo da li ono također[76] — a da se ne obaziremo na njegovu suglasnost sa svakim ljudskim osjetilom — predstavlja sam predmet o sebi (ne kapi kiše, jer ove su onda kao pojave već objekti), onda je pitanje odnosa predodžbe prema predmetu transcendentalno. I ne samo da su ove kapi čiste pojave, nego i sam okrugli oblik njihov, štoviše, čak i prostor u kojemu padaju, nisu ništa samo o sebi, nego jedino modifikacije ili osnove našeg osjetilnog zrenja, ali transcendentalni objekt ostaje nam nepoznat.

Druga je važna stvar naše transcendentalne estetike da ne zadobiva neku sklonost kao vjerojatna hipoteza, nego ona je tako sigurna i nesumnjiva,

kako se to samo može zahtijevati od teorije koja bi trebala služiti kao oreanon. Da se ta sigurnost učini potpuno očiglednom, izabrat ćemo jedan slučaj kod kojega vrijednost njegova može postati očiglednom.[77]

Pretpostavite prema tome da su prostor i vrijeme o sebi objektivni i da su uvjeti mogućnosti samih stvari o sebi, onda se pokazuje prvo, da u oba dolaze a priori apodiktična i sintetična načela, naročito o prostoru koji ćemo zato ovdje za primjer naročito ispitati. Kako su načela geometrije sintetična a priori, pa se stoga spoznaju s apodiktičnom nužnošću[78], ja pitam: odakle vi uzimate takva načela i na što se upire naš razum, da bi došao do takvih upravo nužnih i opće vrijednih istina. Nema drugoga puta nego pomoću pojmova ili pomoću zorova; ali jedni i drugi dani su kao takvi ili a priori ili a posteriori. Posljednji, naime empirijski pojmovi, isto tako ono na čemu se osnivaju, empirijski zor, ne mogu dati sintetično načelo, nego. tek takvo koje je također samo empirijsko, tj. iskustveno načelo. Prema tome ono nikada ne može sadržavati nužnost i apsolutnu općenitost, a ipak je to ono karakteristično kod svih načela geometrije. Ali ono što bi bilo prvo i jedino sredstvo, naime da se pomoću samih pojmova ili pomoću zorova a priori dođe do takvih spoznaja, čini jasnim da se iz samih pojmova ne može dobiti nikakva sintetična spoznaja, nego samo analitična. Uzmite samo načelo, da se s dvije crte ne može ograničiti nikakav prostor, dakle da nije moguć nikakav lik, pa ga pokušajte izvesti iz pojma pravaca i broja dva, ili pak i to, da je od tri pravca moguć lik, i pokušajte to isto tako izvesti samo iz ovih pojmova. Sav vam je trud uzaludan, pa vidite da ste prinuđeni da se uteknete zrenju, kao što to geometrija svagda i čini. Vi dakle dajete sebi predmet u zrenju. No kakve je vrste ovo zrenje? Je li čisto zrenje a priori ili je empirijsko? Kad bi bilo ovo posljednje, onda iz toga nikada ne bi moglo nastati opće vrijedno, a još manje apodiktično načelo,, jer iskustvo takvo što ne može dati. Vi dakle morate svoj predmet dati a priori u zrenju i na tome zoru zasnovati svoje sintetično načelo. Kad u vama dakle ne bi ležala neka moć da a priori promatrate; kad ovaj subjektivni uvjet prema formi ne bi bio ujedno opći uvjet a priori pod kojim je jedino moguć objekt toga (vanjskog) zrenja i kad bi predmet (trokut) bio nešto o sebi bez odnosa prema subjektu: kako biste onda mogli reći da ono, što za konstruiranje trokuta nužno leži u vašim subjektivnim uvjetima,. isto tako neminovno mora pripadati i trokutu samome po sebi? Jer vi svojim pojmovima (o trima crtama) ne možete dodati ništa novo (lik), što bi se zato nužno moralo naći na predmetu, jer je ovaj dan prije vaše spoznaje, a ne pomoću nje. Kad dakle

prostor (a isto tako i vrijeme) ne bi bio samo forma vašega zrenja, koja sadržava uvjete a priori pod kojima jedino stvari za vas mogu biti vanjski predmeti, koji bez ovih subjektivnih uvjeta nisu ništa, onda vi a priori baš ništa ne biste mogli sintetički spoznati o vanjskim objektima. Dakle nesumnjivo je sigurno, a ne samo moguće ili čak vjerojatno, da su prostor i vrijeme kao nužni uvjet svega (vanjskoga i unutrašnjeg) iskustva samo subjektivni uvjeti svega našeg zrenja. Stoga su u odnosu prema zrenju svi predmeti samo pojave, a ne stvari za sebe, koje bi na taj način bile dane. O njima se zato i može a priori reći mnogo toga što se tiče njihove forme, ali nikada ni najmanje o stvari o sebi koja leži u osnovu ovim pojavama.

[79] [II. Za potvrdu ove teorije o idealitetu vanjskoga kao i unutrašnjega osjetila, dakle svih objekata osjetila kao samih pojava može naročito poslužiti primjedba, da sve što u našoj spoznaji pripada zrenju (izuzevši dakle čuvstva ugode i neugode te volju, koji nisu spoznaje), sadržava samo odnose mjesta u zrenju (protežnost), promjenu mjesta (gibanje) i zakone prema kojima se ta promjena određuje (pokretačke sile). No što je na tome mjestu nazočno, ili što izvan promjene mjesta djeluje u samim stvarima, to mi time ne upoznajemo. Dakle stvar o sebi ipak se ne spoznaje pomoću samih odnosa. Prema tome valja suditi da vanjsko osjetilo, budući da nam se njime daju samo predodžbe odnosa, samo i sadržava u svojoj predodžbi odnos predmeta prema subjektu, a ne ono unutrašnje, što pripada objektu o sebi. S unutrašnjim je zrenjem isto tako. Ne samo da u njemu predodžbe *vanjskih osjetila* sačinjavaju pravu građu kojom mi ispunjavamo svoju dušu, nego vrijeme, u koje stavljamo ove predodžbe a koje u iskustvu prethodi samoj svijesti o njima, pa leži u osnovu kao formalni uvjet načina, kako ih postavljamo u duši, sadržava već odnose slijeda, istodobnosti i onoga, što je sa slijedom istodobno (trajnoga). Ono što kao predodžba može prethoditi svakoj djelatnosti da se što zamišlja, jest međutim zrenje i — ako ne sadržava ništa osim odnosa — forma zrenja koja, budući da ne predstavlja ništa osim ukoliko se što postavlja u duši, ne može biti ništa drugo nego način kako se duša aficira pomoću vlastite djelatnosti, naime postavljanja svoje[80] predodžbe, dakle pomoću same sebe, tj. prema svojoj formi unutrašnje osjetilo. Sve što se predočuje pomoću osjetila, utoliko je uvijek pojava, a tako se unutrašnje osjetilo ili ne bi moralo prihvatiti, ili će se subjekt, koji je predmet unutrašnjeg osjetila, moći predočivati pomoću njega samo kao pojava, a ne kako bi on sam o sebi sudio, kad bi njegovo zrenje bilo čisti spontanitet, tj. intelektualno. Kod toga se sva teškoća osniva samo na tome kako subjekt sam sebe može iznutra promatrati; ali

ova je teškoća zajednička svim teorijama. Svijest o samome sebi (apercepcija) jest jednostavna predodžba svoga ja, a kad bi samo time spontano bilo dano sve ono raznoliko u subjektu, onda bi unutrašnje zrenje bilo intelektualno. U čovjeku zahtijeva ova svijest unutrašnje opažanje one raznolikosti koja je prije toga dana u subjektu, a način kako je ona bez spontaniteta dana u duši mora se zbog ove razlike zvati osjetilnost. Ako moć da čovjek postane sebe svjestan mora pronalaziti (aprehendirati) ono, što leži u duši, onda ona nju mora aficirati, pa može samo na takav način proizvesti zrenje same sebe. No forma toga zrenja, koja prije toga leži u osnovi duše, određuje u predodžbi vremena način kako je ono raznoliko u duši zajedno; jer ona promatra samu sebe ne onako kako bi se predstavljalo u neposrednom spontanitetu, nego na način na koji se ona iznutra aficira, dakle kako se sebi pojavljuje, a ne kakva jest.

III. Kad kažem: zrenje vanjskih objekata kao i samozrenje duše predstavlja u prostoru i vremenu objekte i dušu onako kako aficiraju naša osjetila, tj. kako se pojavljuju, onda to ne znači da su ti predmeti samo *privid*. U pojavi se naime u svako doba objekti, štoviše, čak i svojstva koja im pridajemo, smatraju kao nešto zbiljski dano, samo što se, ukoliko to svojstvo ovisi o subjektovu načinu zrenja u relaciji danoga predmeta prema njemu, taj predmet kao *pojava* razlikuje od sebe samoga kao objekt o sebi. Tako ja ne kažem da mi se samo čini da su tjelesa izvan mene, ili da je moja duša dana samo u mojoj samosvijesti, kad tvrdim da kvaliteta prostora i vremena, prema kojemu ja kao uvjetu njihova postojanja oboje postavljam, leži u mome načinu zrenja, a ne u ovim objektima o sebi. Bila bi moja vlastita krivica kad bih od onoga, što bih trebao pribrojiti pojavi, napraviosamo privid.[81] No to se ne zbiva prema našemu načelu idealiteta svih naših osjetilnih zorova. Naprotiv, kad se onim predodžbenim formama pridaje *objektivni realitet,* onda se ne može spriječiti da se time sve ne pretvori u čisti privid. Jer ako prostor i vrijeme smatramo svojstvima koja bi se prema njihovoj mogućnosti morala naći na stvarima o sebi, i ako razmislimo o glupostima u koje se čovjek onda zapleće, jer dvije beskonačne stvari koje nisu supstancije, a ni nešto supstancijama zaista inherentnoj ali nešto što ipak egzistira, štoviše koje moraju biti nuždan uvjet egzistencije svih stvari, dakle ako se prostor i vrijeme smatraju kao takva svojstva koja preostaju i onda ako se i ukinu sve stvari: onda se čestitome *Berkeleyju* zacijelo ne može zamjeriti što je tjelesa snizio na prost privid. Jest, čak bi se naša vlastita egzistencija, koja bi se na takav način napravila zavisnom od realiteta jedne nestvari kao što je vrijeme,

morala njime preobraziti u jednostavan privid; ludost kakvom se dosada još nitko nije ogriješio.

IV. U prirodnoj teologiji, u kojoj se pomišlja predmet koji ne samo da za nas nije predmet zrenja, nego koji ni samome sebi nipošto ne može biti predmet osjetilnoga zrenja, pomno se pazi na to da se od svakoga njegova zrenja (jer takvo mora biti svako njegovo spoznanje, a ne *mišljenje,* koje svagda dokazuje granice) odstrane uvjeti vremena i prostora. No s kojim se to pravom može činiti, kad se oboje prije toga napravilo formama stvari o sebi, i to takvima koje kao uvjeti egzistencije a priori preostaju, makar se i ukinule same stvari? Naime kao uvjeti sve opstojnosti uopće oni bi to morali biti i za opstojnost Boga. Ako nećemo da ih napravimo objektivnim formama svih stvari, ne preostaje ništa osim da se naprave subjektivnim formama kako našega vanjskog, tako i unutrašnjeg načina zrenja. Taj se način zrenja zato zove osjetilni, jer nije izvoran, tj. takav kojim se zrenju daje sama opstojnost objekta (i koji, koliko mi možemo uvidjeti, može pripadati samo prabiću), nego je ovisan o opstojnosti objekta, dakle je moguć samo zbog toga što objekt aficira subjektovu sposobnost predočivanja.

Također nije potrebno da se način zrenja u prostoru i vremenu ograniči na osjetilnost ljudsku. Moguće je da se svako konačno misaono biće u tomemora neminovno podudarati s čovjekom (premda mi o tome ne možemo suditi), ali zbog ove općenitosti ipak taj način zrenja ne prestaje biti osjetilnost, tj. takav način kojim se sama opstojnost objekta daje zrenju, upravo zato što je ono izvedeno (intuitus derivativus), a ne izvorno (intuitus originarius), dakle ne intelektualno zrenje, čini se da intelektualno zrenje ir upravo navedenoga razloga pripada samo prabiću, ali nikada biću koje je zavisno kako po svojoj opstojnosti, tako i po svojemu zrenju (koje određuje njegovu opstojnost u odnosu prema danim objektima); premda se ova posljednja primjedba uz našu estetičku teoriju mora uzeti samo kao objašnjenje, a ne kao dokaz.

Zaključak transcendentalne estetike

Ovdje imamo sada jedan od potrebnih dijelova za rješenje općega zadatka transcendentalne filozofije: *Kako su moguća sintetična načela a priori?,* naime čisti zorovi a priori, prostor i vrijeme, u kojima mi, kad u sudu a priori hoćemo izaći iz danoga pojma, nalazimo ono što se u pojmu

ne može a priori otkriti, ali se u zoru, koji mu odgovara, može sintetički povezati s njime.[82] No ovi se sudovi iz toga razloga nikada ne mogu protegnuti dalje, nego samo na predmete osjetila i mogu vrijediti jedino o objektima mogućega iskustva.]

DRUGI DIO

Transcendentalne elementarne nauke

Transcendentalna logika

UVOD

IDEJA TRANSCENDENTALNE LOGIKE

I. O logici uopće

Naša spoznaja proizlazi iz dva osnovna izvora duše, od kojih se prvi sastoji u tome da se predodžbe primaju (receptivitet utisaka), a druga u moći da se pomoću tih predodžbi predmet spozna (spontanitet pojmova). Pomoću prvoga nam se predmet *daje,* pomoću drugoga on se *pomišlja* u odnosu prema onoj predodžbi (kao samo određenje duše). Zor i pojmovi sačinjavaju dakle elemente svake naše spoznaje, tako da ne mogu dati spoznaju ni pojmovi bez zora, koji im na neki način odgovara, ni zor bez pojmova. Zor i pojmovi su ili čisti ili empirijski. *Empirijski* su, ako je u njima sadržan osjet (koji pretpostavlja zbiljsku nazočnost predmeta); *čisti* pak, kad predodžbi nije primiješan nikakav osjet. Ovaj se može nazvati materijom osjetilne spoznaje. Stoga čisti zor sadržava samo formu pod kojom se nešto promatra, a čisti pojam samo misaonu formu nekoga predmeta uopće. Samo čisti zorovi ili pojmovi mogući su a priori, empirijski samo a posteriori.

Ako hoćemo da *receptivitet* svoje duše, tj. sposobnost da prima predodžbe ukoliko se ona na neki način aficira, nazovemo *osjetilnošću,* onda je *razum* naprotiv moć da se proizvode same predodžbe ili *spontanitet* spoznaje. Naša priroda dovodi to lako sa sobom, da zor nikada ne može biti drukčiji nego osjetilan, tj. da sadrži samo način kako nas predmeti aficiraju. Naprotiv moć da se predmet osjetilnoga zora *pomišlja* jest *razum.* Ni jednome od ovih svojstava ne valja dati prednost ispred drugoga. Bez osjetilnosti ne bi nam bio dan ni jedan predmet, a bez razuma ne bi se ni jedan pomišljao. Misli bez sadržaja su prazne, zorovi bez pojmova su slijepi. Stoga je isto tako nužno, da čovjek svoje pojmove napravi osjetilnima, (tj. da im se u zrenju pridoda predmet,) kao što je potrebno, da sebi svoje zorove učini razumljivima (tj. da ih svede pod

pojmove). Isto tako ove dvije moći ili sposobnosti ne mogu zamijeniti svoje funkcije. Razum ne može ništa promatrati, a osjetila ne mogu ništa misliti. Samo ako se sjedine može proizaći spoznaja. No zato se njihov udio ipak ne smije pomiješati, nego ima jedan veliki razlog da se jedno od drugoga pomno luči i razlikuje. Zato mi razlikujemo znanost o pravilima osjetilnosti uopće, tj. estetiku, od znanosti o razumskim pravilima uopće, tj. od logike.

Logika se sada opet može provesti u dvojakom pogledu: ili kao logika opće ili kao logika posebne razumske upotrebe. Prva sadržava upravo neophodna pravila mišljenja bez kojih nema nikakve primjene razuma i odnosi se dakle samo na tu primjenu bez obzira na različitost predmeta na koje je upravljena. Logika posebne razumske upotrebe sadržava pravila za ispravno mišljenje o određenoj vrsti predmeta. Prva se može nazvati elementarnom logikom, a druga organonom ove ili one znanosti. Potonja se većim dijelom uči u školama kao propedevtika znanosti, premda je ona prema razvoju ljudskog uma ono najkasnije do čega on dolazi tek onda kad je znanost već odavna gotova, pa joj je potrebno samo još posljednje ispravljanje i usavršavanje. Predmete naime moramo poznavati već u prilično visokom stupnju, ako hoćemo navesti pravila o tome kako se dade napraviti znanost o njima.

Opća je logika ili čista ili primijenjena logika. U prvoj apstrahiramo od svih empirijskih uvjeta pod kojima djeluje naš razum, npr. od utjecaja osjetila, od igre uobrazilje, zakona pamćenja, moći navike, sklonosti itd., dakle i od izvora predrasuda, štoviše, uopće od svih uzroka iz kojih nam proizlaze određene spoznaje ili nam se podmeću, jer se tiču samo razuma pod stanovitim okolnostima njegove primjene. A da bi se ti uzroci poznavali, potrebno je iskustvo. Opća, ali čista logika ima dakle posla sa samim načelima a priori, pa je *kanon razuma* i uma, ali samo u pogledu onoga formalnoga njihove primjene, a sadržaj može biti kakav mu drago (empirijski ili transcendentalan). Opća logika se zove onda primijenjena, ako je upravljena na pravila upotrebe razuma pod subjektivnim empirijskim uvjetima koje nas uči psihologija. Ona dakle ima empirijska načela premda je doduše opća utoliko, ukoliko se odnosi na razumsku primjenu bez razlike predmeta. Zbog toga logika nije ni kanon razuma uopće ni organon posebnih znanosti, nego samo katarktikon običnoga razuma.

U općoj logici mora se dakle onaj dio koji treba da sačinjava čistu umsku nauku potpuno odlučiti od onoga koji sačinjava primijenjenu

(premda još uvijek opću) logiku. Zapravo je samo onaj prvi dio znanost, premda kratka i suhoparna, kao što to zahtijeva školsko izlaganje jedne elementarne nauke razuma. U ovoj dakle moraju logičari svagda imati pred očima dva pravila.

1)Kao opća logika mora apstrahirati od svakoga sadržaja razumske spoznaje i različitosti njezinih predmeta, pa ima posla samo sa jednostavnom formom mišljenja.

2)Kao čista logika nema ona empirijskih načela. Prema tome ne crpe ništa (kao što se katkada uvjeravalo) iz psihologije, koja dakle nema nikakvoga utjecaja na kanon razuma. Ona je demonstrirana doktrina, i kod nje mora sve biti potpuno a priori sigurno.

Što ja nazivam primijenjenom logikom (suprotno običnome značenju ove riječi, prema kojemu bi imala sadržavati određene egzercicije, za koje čista logika daje pravila) jest ona predodžba razuma i pravila njegove neophodne primjene in concreto, naime pod slučajnim subjektovim uvjetima koji tu primjenu mogu spriječiti ili unaprijediti i koji nam se svi zajedno daju samo empirijski. Ona se bavi pažnjom, njenom zaprekom i posljedicama, postankom zablude, stanjem sumnje, skrupule, uvjerenja itd. Prema njoj odnosi se opća i čista logika kao čisti moral, koji sadrži samo neophodne ćudoredne zakone slobodne volje uopće, prema pravoj nauci o kreposti, koja te zakone prosuđuje pod zaprekama osjećaja, sklonosti i strasti, kojima su ljudi više ili manje podvrgnuti. Ova potonja ne može nikada biti prava i demonstrirana znanost, jer su joj isto tako, kao i primijenjenoj logici, potrebna empirijska i psihologijska načela.

II. O transcendentalnoj logici

Kao što smo pokazali, opća logika apstrahira od svakoga sadržaja spoznaje, tj. od svakoga njenog odnosa prema objektu i promatra samo logičku [ormu u međusobnome odnosu spoznaja, tj. formu mišljenja uopće. No kako ima i čistih i empirijskih zorova (kao što to prikazuje transcendentalna estetika), mogla bi se naći i neka razlika između čistoga i empirijskoga mišljenja o predmetima. U tom slučaju imali bismo logiku u kojoj se ne bi apstrahiralo od svega sadržaja spoznaje. Jer ona logika, koja bi sadržavala samo pravila čistoga mišljenja o nekome predmetu, isključivala bi sve one spoznaje koje bi bile empirijskoga sadržaja. Ona bi

se odnosila i na postanje naše spoznaje o predmetima, ukoliko se ono ne može pripisati predmetima. Opća logika nema naprotiv nikakvoga posla s tim postanjem, nego razmatra predodžbe, bilo da su iskonski dane a priori u nama samima ili samo empirijski, samo prema zakonima, prema kojima ih razum primjenjuje u njihovu međusobnom odnosu, kad misli i kad se dakle bavi samo razumskom formom koja se može pribaviti predodžbama, odakle god one inače proizlazile.

Ovdje stavljam primjedbu koja proteže svoj utjecaj na sva razmatranja koja slijede i koja se dobro moraju imati pred očima, naime: da se ne mora zvati transcendentalna svaka spoznaja a priori (tj. mogućnost spoznaje ili njezina primjena a priori), nego samo ona kojom spoznajemo da se i kako se određene predodžbe (zorovi ili pojmovi) a priori primjenjuju, ili kako su moguće. Stoga nije ni prostor ni ikoje geometrijsko određenje njegovo a priori transcendentalna predodžba, nego samo spoznaja, da te predodžbe nisu empirijskoga postanja, a mogućnost kako se ipak a priori mogu odnositi na predmete iskustva može se zvati transcendentalna. Isto tako bila bi i primjena prostora na predmete uopće transcendentalna; ali ako je ograničena samo na predmete osjetila, onda se zove empirijska. Razlika između transcendentalnoga i empirijskoga pripada dakle samo kritici spoznaja, pa se ne tiče njihova odnosa prema njihovu predmetu.

U očekivanju, da bi možda moglo biti pojmova koji se a priori odnose na predmete, ne kao čisti ili osjetilni zorovi, nego samo kao djelovanja čistoga mišljenja — koja su prema tome pojmovi, ali ne empirijskoga ni estetičkoga postanja — mi sebi dakle unaprijed stvaramo ideju o znanosti čistoga razuma i umske spoznaje, a time potpuno a priori pomišljamo predmete. Takva znanost, koja bi određivala postanje, opseg i objektivnu vrijednost takvih spoznaja, morala bi se zvati *transcendentalna logika,* jer ima posla jedino sa zakonima razuma i uma, ali samo ukoliko se odnosi na predmete a priori, a ne kao opća logika, koja bez razlike ima posla isto tako s empirijskim kao i s čistim umskim spoznajama.

III. O razdiobi opće logike na analitiku i dijalektiku

Staro i glasovito pitanje, kojim su mislili logičare zatjerati u škripac, nastojeći ih dovesti dotle da se moraju dati uhvatiti u bijednoj dijaleli, ili da

priznaju svoje neznanje, dakle ispraznost cijele svoje umjetnosti, jest ovo: *Što je istina?* Nominalno objašnjenje istine, naime da je ona podudaranje spoznaje s njenim predmetom, ovdje se dopušta i predmnijeva; ali valja znati, koji je opći i sigurni kriterij istine svake spoznaje.

Već je to velik i potreban dokaz mudrosti ili uviđavnosti, ako se zna što na razuman način valja pitati. Ako je naime pitanje o sebi neskladno i ako zahtijeva nepotrebne odgovore, onda ono, osim sramote onoga koji ga nabacuje, ima kadikad još i tu štetnost, da neopreznoga slušatelja toga pitanja zavede na neskladne odgovore. To onda daje smiješnu sliku, kao da jedan (kako su stari kazivali) muze jarca, a drugi drži pod njim sito.

Ako se istina sastoji u skladu spoznaje s njenim predmetom, onda se zbog toga taj predmet mora razlikovati od drugoga. Spoznaja je naime neispravna ako nije u skladu s predmetom na koji se odnosi, ako i sadržava nešto što bi doduše moglo vrijediti za druge predmete. Dakle opći kriterij istine bio bi onaj koji bi vrijedio za sve spoznaje bez razlike njihovih predmeta. No jasno je da je posve nemoguće i glupo pitati za obilježje sadržaja istine spoznaja, jer se kod toga kriterija apstrahira od svega sadržaja spoznaje (odnosa prema njezinu objektu), a istine se tiče upravo taj sadržaj, i da je nemoguće navesti dovoljno, a ipak ujedno opće obilježje istine. Kako smo već gore sadržaj spoznaje nazvali njenom materijom, morat ćemo reći: o istini spoznaje u pogledu materije ne može se zahtijevati opće obilježje, jer je to samo u sebi proturječno.

Što se pak tiče spoznaje u pogledu same forme (odbacujući svaki sadržaj), isto je tako jasno da logika, ukoliko izlaže opća i neophodna pravila razuma, mora upravo u ovim pravilima prikazati kriterije istine. Što njima naime proturiječi, to je neispravno, jer razum pri tome proturiječi svojim općim pravilima mišljenja, dakle sam sebi. No ovi se kriteriji odnose samo na formu istine, tj. mišljenja uopće, pa su utoliko posve ispravni, ali ne i dovoljni. Ako naime jedna spoznaja i može biti posve primjerena logičkoj formi, tj. ako i ne proturiječi sama sebi, ona još uvijek može proturiječiti predmetu. Tako je doduše samo logički kriterij istine, naime podudaranje spoznaje s općim i formalnim zakonima razuma i uma conditio sine qua non, dakle negativni uvjet svake istine; ali dalje logika ne može ići. Zabludu, koja se ne odnosi na formu nego na sadržaj, ne može logika otkriti nikakvim probnim kamenom.

Opća logika luči dakle cijeli formalni posao razuma i uma na njegove elemente i prikazuje ih kao načela svakoga logičkog prosuđivanja naše

spoznaje. Stoga se ovaj dio logike može zvati analitika, pa je upravo zato bar negativni probni kamen istine, jer se prije svega svaka spoznaja u pogledu svoje forme mora ispitati i procijeniti prema ovim pravilima, prije nego što se ispitaju u pogledu njihova sadržaja, da bi se odlučilo da li, s obzirom na predmet, sadržavaju pozitivnu istinu. No kako sama forma spoznaje, koliko god bila u skladu s logičkim zakonima, još ni izdaleka nije dovoljna da zato sačinjava materijalnu (objektivnu) istinu spoznaje, to se nitko ne smije samo pomoću logike odvažiti da sudi o predmetima i da bilo što tvrdi, a da prije toga nije izvan logike potražio temeljite obavijesti o njima, da bi ih zatim prema logičkim zakonima pokušao samo iskoristiti i povezati u suvisloj cjelini, a još bolje, da bi ih samo ispitao prema tim zakonima. Unatoč tome leži nešto tako zavodljivo u posjedovanju jedne takve prividne umjetnosti da se svima našim spoznajama dade forma razuma, makar je čovjek u pogledu njihova sadržaja još veoma prazan i siromašan, tako da se ona opća logika, koja je samo kanon za prosuđivanje, upotrebljavala, tako reći, kao organon za zbiljsko proizvođenje bar opsjene objektivnih tvrdnja, pa se dakle time zapravo zloupotrebljavala. Dakle opća logika kao tobožnji organon zove se *dijalektika*.

Koliko god je različito značenje, u kojemu su se stari služili ovim nazivom znanosti ili umjetnosti, ipak se iz zbiljske primjene njezine može sigurno zaključiti da kod njih nije bila ništa drugo nego *logika privida*. Bila je to sofistička umjetnost, da se svome neznanju, štoviše, i svojim hotimičnim opsjenama dade vid istine, da se imitira metoda temeljitosti koju logika uopće propisuje, i da se njezina topika upotrebljava za uljepšavanje svakoga praznog tvrđenja. Sada možemo iznijeti kao sigurnu i korisnu opomenu, da je opća logika, *smatrana kao organon,* uvijek logika privida, tj. da je dijalektična. Kako nas ona naime ništa ne uči o sadržaju spoznaje, nego samo o formalnim uvjetima suglasnosti s razumom, koji su uostalom s obzirom na predmete sasvim indiferentni, to zahtjev, da se čovjek njome služi kao oruđem (organonom), da bi svoja znanja, kako se bar kaže, razvio i proširio, ide za tim da se sve što se hoće tvrdi pod nekim prividom, ili da se po volji i pobija.

Takvo učenje nije ni na koji način primjereno dostojanstvu filozofije. Zbog toga se ovaj naziv dijalektike radije ubrajao u logiku kao *kritika dijalektičkoga privida,* a takvom je i mi ovdje smatramo.

IV. O razdiobi transcendentalne logike na

t r a n s c e n d e n t a l n u   a n a l i t i k u   i   d i j a l e k t i k u

U transcendentalnoj logici izoliramo razum (kao gore u transcendentalnoj estetici osjetilnost), pa izdižemo iz svoga spoznanja samo onaj dio mišljenja koji svoje postanje ima jedino u razumu. No upotreba ove čiste spoznaje osniva se na ovome svom uvjetu, da nam predmeti, na koje se ona može[83] primijeniti, budu dani u zrenju. Bez zrenja nedostaju svakoj našoj spoznaji objekti, a onda ono ostaje potpuno prazno. Dakle ovaj dio transcendentalne logike, koji izlaže elemente čiste razumske spoznaje i načela bez kojih se uopće ne može pomišljati nikakav predmet, jest transcendentalna logika i ujedno logika istine. Njoj ne može naime proturiječiti ni jedna spoznaja, a da ujedno ne bi izgubila svaki sadržaj, tj. svaki odnos prema nekom objektu, dakle svaku istinu. No kako je to veoma primamljivo i zavodljivo, da se čovjek preko svakog iskustva služi samo ovim čistim razumskim spoznajama i načelima, pa čak i izvan granica iskustva koje nam jedino može dati materiju (objekte) na koju se mogu primijeniti oni čisti razumski pojmovi, to razum dolazi u opasnost da praznim mudrovanjem sama formalna načela čistoga razuma upotrijebi materijalno i da bez razlike sudi o predmetima koji nam nisu dani, štoviše, koji nam se možda ni na koji način ne bi mogli dati. Kako bi ona dakle trebalo da bude zapravo samo kanon prosuđivanja empirijske primjene, to se ona zloupotrebljava ako joj se dopusti da vrijedi kao organon opće i neograničene upotrebe i ako se čovjek odvaži da o predmetima uopće sudi, tvrdi i odlučuje samo pomoću čistoga razuma. Tako bi onda primjena čistoga razuma bila sintetična. Drugi dio transcendentalne logike mora dakle biti kritika ovoga dijalektičkog privida, pa se zove transcendentalna dijalektika. Ali ona nije umjetnost, koja takav privid treba pobuditi (na žalost veoma uobičajena umjetnost različnih metafizičkih opsjenarskih djela), nego kao kritika razuma i uma u pogledu njihove hiperfizičke upotrebe, da bi se otkrio lažni privid njihovih neosnovanih preuzetnosti i da bi njihove zahtjeve na pronalaženje i proširivanje, što ih misli postići samo pomoću transcendentalnih načela, ograničila na puko prosuđivanje i očuvanje čistoga razuma od sofističkih opsjena.

PRVI DIO

transcendentalne logike

Transcendentalna analitika

Ova je analitika raščlanjivanje našega cjelokupnog spoznanja a priori na elemente čiste razumske spoznaje. Kod toga se radi o ovim stvarima: 1) da pojmovi budu čisti, a ne empirijski; 2) da ne pripadaju zrenju i osjetilnosti, nego mišljenju i razumu; 3) da budu elementarni pojmovi i da se dobro razlikuju od izvedenih ili onih, koji su od njih složeni; 4) da njihova tablica bude potpuna i da posve ispunjaju cijelo područje čistoga razuma. No ova se potpunost jedne znanosti ne može pouzdano prihvatiti na osnovi agregata napravljenoga samo pomoću pokušaja. Stoga je moguća samo pomoću *ideje cjeline* razumskoga spoznanja a priori i ostale određene razdiobe pojmova koji je sačinjavaju, dakle samo pomoću njihove *veze u jednome sustavu.* Cisti se razum potpuno izdvaja ne samo iz svega onoga što je empirijsko, nego čak i iz svake osjetilnosti. On je dakle jedinstvo koje postoji samo za sebe, koje je dovoljno samo sebi i koje se ne da proširiti nikakvim dodacima koji dolaze izvana. Zato će skup njegovih spoznaja sačinjavati sustav što ga pod sobom mora obuhvaćati i određivati jedna ideja. Potpunost i artikulacija toga sustava može ujedno dati probni kamen valjanosti i ispravnosti svih dijelova spoznaje koji pristaju u nj. Cijeli ovaj dio transcendentalne logike sastoji se od dvije *knjige,* od kojih jedna sadržava *pojmove,* a druga *načela* čistoga razuma.

PRVA KNJIGA

transcendentalne analitike

Analitika pojmova

Ja pod analitikom pojmova ne razumijevam njihovu analizu ili obični postupak u filozofijskim istraživanjima da se pojmovi, koji nam se pružaju, raščlane prema njihovu sadržaju i dovedu do jasnoće, nego dosada još slabo pokušano *raščlanjivanje same razumske moći,* da se mogućnost pojmova a priori ispita na taj način, da ih potražimo u samome razumu kao njihovu mjestu rođenja i da se uopće analizira čista upotreba razuma. To je naime prava zadaća transcendentalne filozofije; ostalo je logičko obrađivanje pojmova u filozofiji uopće. Mi ćemo dakle istražiti čiste pojmove do prvih njihovih klica i zametaka u ljudskom razumu, u kojemu leže pripravljeni, dok se najposlije prigodom iskustva ne razviju i dok ih upravo taj isti razum, oslobođene od empirijskih uvjeta koji su povezani s njima, ne pokaže u njihovoj čistoći.

PRVO POGLAVLJE

a n a l i t i k e p o j m o v a

O rukovodstvu pronalaženja svih čistih razumskih pojmova

Kad se pokrene moć spoznavanja, onda se nakon raznolikih povoda pokazuju različni pojmovi koji ovu moć obilježavaju. Ti se pojmovi dadu sakupiti u više ili manje iscrpnu popisu, pošto su dulje vremena ili s većom oštroumnošću[84] bili razmatrani. Gdje će se to istraživanje dovršiti, ne da se po ovome, tako reći mehaničkom postupku nikada sigurno odrediti. Osim toga se pojmovi, koji se pronalaze samo prigodice, ne otkrivaju prema nekome redu i sistematičnom jedinstvu, nego se najposlije udružuju samo prema sličnosti, pa se prema veličini njihova sadržaja, počevši od jednostavnih do više složenih, postavljaju u redove koji se stvaraju sustavno, premda na određen način metodički.

Transcendentalna filozofija ima tu prednost, ali i tu obavezu, da svoje pojmove traži prema jednome načelu; jer iz razuma kao apsolutnoga jedinstva proizlaze čisti i nepomiješani. Stoga moraju sami među sobom biti povezani prema jednome pojmu ili ideji. Takva nam pak veza daje pravilo, prema kojemu se svakome čistom razumskom pojmu može a priori odrediti njegovo mjesto i svima zajedno njihova potpunost, što bi inače sve zavisilo od samovoljnosti ili slučaja.

PRVI ODSJEK

TRANSCENDENTALNOGA RUKOVODSTVA PRONALAŽENJA SVIH ČISTIH RAZUMSKIH POJMOVA

O logičkoj upotrebi razuma uopće

Razum je gore objašnjen samo negativno: pomoću neosjetilne moći spoznavanja. Mi dakle nezavisno od osjetilnosti ne možemo postati sudionici nikakvoga zrenja. No izvan zrenja nema drugoga načina spoznavanja osim pomoću pojmova. Dakle spoznaja je svakoga, bar ljudskoga razuma spoznaja pomoću pojmova, ne intuitivna, nego diskurzivna. Svi zorovi kao osjetilni osnivaju se na afekcijama, pojmovi pak[85] na funkcijama. Pod funkcijom razumijevam jedinstvo radnje, kojom se različne predodžbe podređuju zajedničkoj. Pojmovi se dakle osnivaju na spontanitetu mišljenja, kao što se osjetilni zorovi osnivaju na receptivitetu dojmova. Pojmove razum ne može upotrijebiti drukčije, nego da pomoću njih sudi. Kako se osim zora ni jedna predodžba ne odnosi neposredno na predmet, to se pojam nikada ne dovodi neposredno u vezu s predmetom, nego u vezi s nekom drugom predodžbom o predmetu (bilo da je ona zor ili sama već pojam). Sud je prema tome posredna spoznaja predmeta, dakle predodžba o predodžbi toga predmeta. U svakome sudu ima pojam koji vrijedi za mnoge, pa obuhvaća između ovih mnogih[86] i jednu danu predodžbu. Ova se potonja neposredno odnosi na predmet. Tako se npr. u sudu: *sva su tjelesa djeljiva* pojam djeljivoga odnosi na različne druge pojmove. No među ovima on napose vrijedi za pojam tijela, a ovaj za određene pojave koje su nam dane. Tako se ovi predmeti pojmom djeljivosti predočuju posredno. Svi su sudovi prema tome funkcije jedinstva među našim predodžbama, jer se umjesto jedne neposredne upotrebljava za spoznaju predmeta jedna viša, koja obuhvaća pod sobom onu i više drugih, pa se time mnogo mogućih spoznaja steže u jednu. No mi sve djelatnosti razuma možemo svesti na sudove, tako da se *razum* uopće može predstaviti kao *moć suđenja.* On je dakle prema gornjemu moć mišljenja. Mišljenje je spoznavanje[87] pomoću pojmova. Ali pojmovi se kao

predikati mogućih sudova odnose na predodžbu o predmetu koji još nije određen. Tako pojam tijela, npr. kovine, znači nešto što se može spoznati pomoću onoga pojma. On je dakle samo po tome pojam što su pod njim sadržane druge predodžbe zahvaljujući kojima se može odnositi na predmete. On je dakle predikat mogućega suda, npr. svaka je kovina tijelo. Tako se mogu naći sve funkcije razuma, ako se mogu potpuno prikazati funkcije jedinstva u sudovima. Da se to pak posve dobro dade napraviti, pokazat će idući odsjek.

DRUGI ODSJEK

UPUTSTVA PRONALAŽENJA SVIH ČISTIH RAZUMSKIH POJMOVA

[§9.] O logičkoj funkciji razuma u sudovima

Ako apstrahiramo uopće od svakoga sadržaja suda i pazimo samo na samu razumsku formu u njemu, onda nalazimo, da se funkcija mišljenja u tome sudu može svesti pod četiri naslova, od kojih svaki sadržava pod sobom tri momenta. Oni se podesno mogu predočiti u ovoj tablici:

1.

Kvantiteta sudova

Opći

Posebni

Pojedinačni

2.	3.
Kvaliteta	**Relacija**
Jesni	Kategorički
Niječni	Hipotetički
Beskonačni	Disjunktivni

4.

Modalitet

Problematični

Asertorični

Apodiktični

Premda se čini da se ova razdioba u nekim, ako i ne bitnim stvarima odvaja od uobičajene tehnike logičara, to neće biti nepotrebna donja upozorenja protiv nesporazuma koji zabrinjava.

1) Logičari kažu s pravom, da se kod upotrebe sudova u umskim zaključcima sa singularnim sudovima može postupati jednako kao s općim sudovima. Naime baš zato što nemaju nikakvog opsega ne može se njihov predikat protegnuti samo na nešto od onoga što je sadržano pod pojmom subjekta, a da se od drugoga izuzme. On dakle vrijedi za onaj pojam bez izuzetka, kao da je opće vrijedan pojam koji ima opseg o čijemu bi cijelom značenju važio predikat. Usporedimo li naprotiv singularni sud s jednim opće vrijednim, jednostavno kao spoznaju, prema veličini, onda se on[88] odnosi prema potonjemu kao jednota prema beskonačnosti, pa je dakle sam o sebi bitno različan od ovoga. Ako dakle singularni sud (judicium singulare) ne procjenjujem samo prema njegovoj unutrašnjoj vrijednosti, nego kao spoznaju uopće također i prema veličini koju on ima u usporedbi s drugim spoznajama, onda je svakako različan od općevrijednih sudova (judicia communia), pa zaslužuje posebno mjesto u potpunoj tablici momenata mišljenja uopće (premda dakako ne u logici koja je ograničena na međusobnu upotrebu sudova).

2)Isto tako moraju se u transcendentalnoj logici razlikovati još *beskonačni sudovi* od *jesnih,* premda se u općoj logici ovi potonji s pravom ubrajaju u one, pa ne sačinjavaju poseban član razdiobe. Opća logika apstrahira naime od svakoga sadržaja predikata (makar je niječan) i pazi samo na to, pridaje li se predikat subjektu ili mu se suprotstavlja. Ali transcendentalna logika razmatra sud i s obzirom na vrijednost ili sadržaj ovoga logičkog afirmiranja samo niječnim predikatom, imajući u vidu kakav dobitak to afirmiranje pribavlja u pogledu cjelokupnoga spoznanja. Da sam o duši kazao da nije smrtna, onda bih niječnim sudom bar spriječio jednu zabludu. Ja sam dakle sudom: *duša nije smrtna* prema logičkoj formi zaista afirmirao, jer stavljam dušu u neograničeni opseg bića koja ne umiru. Kako pak od cijeloga opsega mogućih bića ono smrtno sadržava jedan dio, a ono *besmrtno* drugi, to mojim sudom nije rečeno ništa drugo, nego da je duša jedna od beskonačnoga mnoštva stvari koje preostaju, ako oduzmem sve ono što je smrtno. No time se samo beskonačna sfera svega mogućeg ograničava utoliko, ukoliko se ono smrtno oduzme od nje, pa se u ostali prostor njezina opsega stavlja duša. Ali ovaj prostor ostaje kraj ovog oduzimanja još uvijek beskonačan, pa se može oduzeti još više njegovih dijelova, a da zato pojam o duši ni najmanje ne naraste niti jesno određuje. Dakle ovi beskonačni sudovi u pogledu logičkog opsega zaista samo ograničavaju u pogledu sadržaja spoznaje uopće, a utoliko se u transcendentalnoj tablici svih momenata mišljenja u sudovima ne smije

prijeći preko njih, jer možda funkcija razuma, koja je pri tome izvršena, može biti važna na području njegove čiste spoznaje a priori.

3)Svi odnosi mišljenja u sudovima jesu: a) odnosi predikata prema subjektu, b) odnosi razloga prema posljedici, c) odnosi razdijeljene spoznaje i sabranih članova razdiobe među sobom. U prvoj su vrsti sudova samo dva pojma, u drugoj dva suda, u trećoj više sudova promatranih u međusobnu odnosu. Hipotetični sud: *ako ima savršene pravice, onda će onaj koji je postojano zao biti kažnjen,* sadržava zapravo odnos dvaju sudova: Ima savršene pravice, i onaj koji je postojano zao bit će kažnjen. Da li su oba ova suda po sebi istinita, to ovdje ostaje neriješeno. Radi se samo o konzekvenciji koja se pomišlja ovim sudom. Disjunktivni sud sadržava najposlije međusoban odnos dvaju ili više sudova, ali ne odnos slijeda, nego logičke suprotnosti, ukoliko sfera jednoga isključuje sferu drugoga. No ujedno on sadrži odnos zajedništva, ukoliko oni zajedno ispunjavaju sferu zbiljske spoznaje, dakle odnos dijelova sfera jedne spoznaje, jer je sfera svakoga dijela dopunski komad sfere drugoga za cijeli skup razdijeljene spoznaje, npr. svijet opstoji ili pukim slučajem ili uslijed svoje nužnosti ili zbog vanjskoga uzroka. Svaki od ovih sudova zauzima jedan dio sfere moguće spoznaje o bitku svijeta uopće, a svi zajedno čitavu sferu. Spoznaju iz jedne od ovih sfera oduzeti znači staviti je u jednu od ostalih, a staviti je naprotiv u jednu sferu, znači oduzeti je iz ostalih. U disjunktivnom sudu ima dakle stanovito zajedništvo spoznaja koje se sastoji u tome da se uzajamno isključuju, ali da uslijed toga ipak u *cijelosti* određuju pravu spoznaju, jer uzete zajedno sačinjavaju cijeli sadržaj jedne jedine dane spoznaje. I samo je to ono što pri tome smatram potrebnim primijetiti zbog onoga što slijedi.

Modalitet sudova posve je osobita njihova funkcija, koja se razlikuje prema tome što ništa ne pridonosi sadržaju suda (jer osim veličine, kvaliteta i odnosa nema ništa više, što bi sačinjavalo sadržaj suda), nego se tiče samo vrijednosti kopule u odnosu prema mišljenju uopće. *Problematični* su *sudovi* takvi u kojima se afirmiranje i negiranje prihvaća samo kao *moguće* (po volji). *Asertorični* su takvi u kojima se afirmiranje ili negiranje smatra kao *zbiljsko* (istinito). *Apodiktički* su takvi, u kojima se afirmiranje ili negiranje smatra kao nužno[89]. Tako su oba suda kojih odnos sačinjava hipotetični sud *(antecedens i consequens),* kao i oni u kojih se uzajamnom djelovanju sastoji disjunktivni sud (članovi razdiobe), zajedno samo problematični. U gornjemu sudu: *ima savršena pravica,* ne izriče se asertorično, nego se samo pomišlja kao samovoljan sud, za koji je moguće

da ga tko prihvaća, a samo je konzekvencija asertorična. Stoga ovakvi sudovi mogu biti i očigledno neispravni, a problematično uzeti mogu ipak biti uvjeti spoznaje istine. Tako je sud: *svijet opstoji samo pukim slučajem* u disjunktivnom sudu samo od problematičnoga značenja, naime da netko momentano može prihvatiti taj sud koji (kao oznaka neispravnoga puta između svih onih, kojima se može udariti) ipak služi za pronalaženje pravoga. Problematični je sud dakle onaj koji izražava samo logičku mogućnost, (koja nije objektivna) tj. on je slobodan izbor koji dopušta da takav sud vrijedi, jednostavno njegovo hotimično primanje u razum. Asertorični sud govori o logičkoj zbilji ili istini, kao što otprilike u hipotetičnom umskom zaključku dolazi antecedens u gornjaku problematično, a u donjaku asertorično, pa pokazuje da je sud povezan već s razumom prema njegovim zakonima. Apodiktički sud pomišlja asertorični sud kao određen pomoću ovih zakona samoga razuma, a stoga kao sud, koji afirmira a priori, pa izražava na taj način logičku neophodnost. Kako je dakle ovdje sve izravno pripojeno razumu, tako da se o nečemu najprije sudi problematično, nakon čega se doduše asertorično prihvaća kao istinito, a najposlije kao nerazdruživo povezano s razumom, tj. afirmirano kao nužno i apodiktički, to se ove tri funkcije modaliteta mogu nazvati trima momentima mišljenja uopće.

TREĆI ODSJEK

RUKOVODSTVA PRONALAŽENJA SVIH ČISTIH RAZUMSKIH POJMOVA

[§10.] O čistim razumskim pojmovima ili kategorijama

Kao što je već više puta rečeno, opća logika apstrahira od svega sadržaja spoznaje, pa očekuje da će joj se odnekud drugdje, odakle god bilo, dati predodžbe da bi ove najprije pretvorila u pojmove, a to se zbiva analitički. Naprotiv ima transcendentalna logika pred sobom raznolikost osjetilnosti a priori koju joj pruža transcendentalna estetika, da bi čistim razumskim pojmovima dala materiju, jer bi bez nje bili bez ikakvoga sadržaja, dakle potpuno prazni[90]. Prostor i vrijeme sadržavaju dakle raznolikost čistoga zrenja a priori, ali pripadaju ipak uvjetima receptiviteta naše duše pod kojima se jedino mogu dobiti predodžbe o predmetima koji je prema tome svagda moraju aficirati[91]. No spontanitet našega mišljenja zahtijeva da se ova raznolikost na stanovit način najprije prođe, primi i poveže, da bi se od toga napravila spoznaja. Ovu radnju nazivam ja sintezom.

Pod *sintezom* u najopćenitijemu smislu razumijevam radnju potrebnu da se sastave različne predodžbe i da se njihova raznolikost obuhvati u jednoj spoznaji. Takva je sinteza čista, ako raznolikost nije dana empirijski nego a priori (kao ona u prostoru i vremenu). Prije svake analize naših predodžbi moraju ove najprije biti dane, i nikakvi pojmovi ne mogu s *obzirom na sadržaj* nastati analitički. No sinteza raznolikosti (bilo da je dana empirijski ili a priori) proizvodi najprije spoznaju, koja je isprva doduše još sirova i nejasna, pa joj je dakle potrebna analiza; ali sinteza je ipak ono što zapravo sabira elemente za spoznaje, sjedinjujući ih u određen sadržaj. Ona je dakle ono prvo na što imamo paziti kad hoćemo da sudimo o prvome postanju naše spoznaje.

Kao što ćemo vidjeti kasnije, sinteza uopće i jest jednostavno djelovanje uobrazilje, slijepe, premda neophodne funkcije duše[92], bez koje mi uopće ne bismo imali nikakve spoznaje, ali koje smo samo rijetko kada svjesni. No ovu *sintezu* svesti *na pojmove*, to je funkcija koja pripada razumu, pa

nam on tek pribavlja spoznaju u pravome smislu.

Čista sinteza, općenito predočena, daje dakle čisti razumski pojam. No ja pod tom sintezom razumijevam onu koja se temelji na osnovi sintetičnoga jedinstva a priori. Tako je naše brojanje (to je naročito u većim brojevima očiglednije) *sinteza prema pojmovima,* jer se zbiva prema zajedničkoj osnovi jedinstva (npr. dekadici). Pod ovim pojmom postaje dakle sinteza raznolikoga nužnom.

Analitički se različne predodžbe svode pod jedan pojam (posao kojim se bavi opća logika). Ali transcendentalna logika ne uči kako se predodžbe, nego kako se njihova *čista sinteza* svodi *na* pojmove. Prvo što nam mora biti dano radi spoznaje svih predmeta a priori jest *raznolikost* čistoga zrenja; *sinteza* te raznolikosti pomoću uobrazilje jest ono drugo, ali to još ne daje spoznaju. Pojmovi koji ovoj čistoj sintezi daju *jedinstvo* i koji postoje samo u predodžbi ovoga nužnog sintetičkog jedinstva, čine ono treće za spoznaju danoga predmeta i osnivaju se na razumu.

Ona ista funkcija koja različnim predodžbama *u sudu* daje jedinstvo, daje i samoj sintezi različnih predodžbi[93] u *zrenju* jedinstvo koje se, općenito izraženo, zove razumski pojam. Dakle onaj isti razum, i to pomoću upravo istih radnja, pomoću kojih je u pojmovima analitičnim jedinstvom stvorio logičku formu suda, unosi isto tako u svoje predodžbe transcendentalni sadržaj posredovanjem sintetičnoga jedinstva u zrenju uopće. Zato se te predodžbe zovu čisti razumski pojmovi koji se a priori odnose na objekte, a to opća logika ne može učiniti.

Na takav način dobivamo isto toliko čistih razumskih pojmova, koji se a priori odnose na predmete zrenja uopće, koliko je na prethodnoj tablici bilo logičkih funkcija svih mogućih sudova. Razum je naime spomenutim funkcijama potpuno iscrpen, a njegova sposobnost time posve izmjerena. Mi ćemo ove pojmove prema Aristotelu nazvati kategorijama, jer je doduše naša namjera prvobitno jednaka njegovoj, premda se u izvođenju veoma udaljuje od nje.

T a b l i c a k a t e g o r i j a

1.

K v a n t i t e t a

Jedinstvo

Množtvo

Cjelokupnost

2.

K v a l i t e t a

R e a l i t e t

N e g a c i j a L i m i t a c i j a

3.

R e l a c i j a

I n h e r e n c i j a i subzistencija (substantia et accidens)
K a u z a l i t e t i dependencija
Uzrok i učinak
Z a j e d n i š t v o (uzajamno djelovanje između djelatnoga i trpnoga)

4.

M o d a l i t e t

M o g u ć n o s t — nemogućnost
O p s t o j n o s t — neopstojnost
N u ž n o s t — slučajnost

Ovo je dakle popis svih prvobitno[94] čistih pojmova sinteze koje razum a priori sadrži u sebi. Po njima on jedino i jest čisti razum, jer samo pomoću njih može nešto razumjeti kraj one raznolikosti zrenja, tj. pomišljati neki objekt toga zrenja. Ova je razdioba proizvedena sustavno iz jednoga zajedničkog načela, naime načela moći suđenja (koja je isto što i moć mišljenja), a nije nastala rapsodistički na osnovi traženja čistih pojmova koje je izvršeno onako na sreću, tako da njihov potpuni broj nikada ne može biti siguran, jer se zaključuje samo indukcijom, ne misleći na to da se na posljednji način još[95] ne uviđa zašto upravo ovi pojmovi pripadaju čistome razumu, a ne drugi. Bila je to namjera *Aristotelova,* dostojna oštroumna čovjeka, da potraži sve osnovne pojmove. No kako on nije imao načela, pokupio ih je onako kako su mu dolazila pod ruku, pa je isprva skupio deset njih, koje je nazvao *kategorijama* (predikamentima). Kasnije

je mislio da je pronašao još pet, koje je dodao pod imenom postpredikamenata. No njegova je tablica još uvijek ostala nedostatna. Osim toga među njima se nalazi nekoliko modusa čiste osjetilnosti (quando, ubi, situs, isto tako prius, simul), a i jedan empirijski (motus), koji uopće ne pripadaju u ovu genealogiju razuma, ili su pak i izvedeni pojmovi uračunati među osnovne pojmove (actio, passio), dok neki od ovih posljednjih posve nedostaju.

Zbog posljednjih dakle valja još primijetiti da kategorije kao pravi *osnovni pojmovi* čistoga razuma imaju i svoje isto tako čiste *izvedene pojmove*. Preko ovih se u potpunome sustavu transcendentalne filozofije nipošto ne može prijeći, ali u pokušaju, koji je samo kritički, mogu se zadovoljiti time da ih samo spomenem.

Neka mi bude dopušteno da ove čiste, ali izvedene razumske pojmove nazovem predikabilijima čistoga razuma (u opreci prema predikamentima). Kad se imaju prvobitni i primitivni pojmovi, onda se izvedeni i subalterni lako dadu dodati i rodoslovlje čistoga razuma potpuno izraditi. Kako meni ovdje nije do potpunosti sustava, nego samo do potpunosti načela za sustav, to ću ja sebi nadopunjavanje uštedjeti za drugu prigodu. No taj se cilj može prilično postići, ako se uzmu u ruku ontologijski udžbenici i ako se npr. kategoriji kauzaliteta podrede predikabiliji sile, djelovanja, trpnje, kategoriji zajedništva predikabiliji protuučinka[96], otpora, predikamentima modaliteta predikabiliji nastajanja, prelaženja, promjene itd. Kategorije povezane s modusima čiste osjetilnosti, ili i međusobno, daju veliko mnoštvo izvedenih pojmova a priori. Zapaziti ih i, ako je moguće, potpuno naznačiti, zacijelo je koristan i ne neugodan trud, ali ovdje je nepotreban.

Preko definicija ovih kategorija prelazim u ovoj raspravi hotimično, premda bih ih volio imati. Ja ću ove pojmove kasnije raščlaniti do onoga stupnja, koji je dovoljan s obzirom na metodologiju koju obrađujem. U sustavu čistoga uma mogle bi se one s pravom zahtijevati od mene, ali ovdje bi samo smetnule s vida glavnu točku istraživanja, jer bi izazvale sumnju i napadaje, koji se zacijelo mogu upotrijebiti za drugi posao, a da se ništa ne oduzme bitnoj namjeri. Međutim i ono malo što sam naveo o tome jasno dokazuje, da je potpun rječnik sa svim objašnjenjima koja su za to potrebna ne samo moguć, nego da se lako dade i napraviti. Pretinci su tu; potrebno je samo, da se ispune, a sustavna topika, kao što je ova, ne da tako lako da se pogriješi u pogledu mjesta na koje svaki pojam osebujno pripada, i da se ujedno primijeti ono koje je još prazno.

[§ 11.]

[O tablici kategorija dadu se izvesti krasna razmatranja, koja bi možda mogla imati važne posljedice u pogledu znanstvene forme svake umske spoznaje. Da je naime ta tablica u teorijskome dijelu filozofije neobično korisna, štoviše neophodna da se potpuno izradi *plan za cjelinu jedne znanosti* ukoliko se ona osniva na pojmovima a priori, i da se sustavno[97] *razdijele prema određenim načelima,* samo je po sebi jasno već iz toga, što spomenuta tablica sadržava potpuno sve elementarne pojmove razuma, štoviše, čak samu formu njihova sustava u ljudskom razumu. Dakle upućuje na sve *momente* namjeravane spekulativne znanosti, štoviše čak na njezin red, kao što sam o tome već na drugome mjestu[98] pokušao objasniti. Evo nekoliko takvih primjedaba.

Prva je: da se ta tablica, koja sadržava četiri klase razumskih pojmova, prije svega dade razdijeliti na dva odjeljenja. Prvo se odnosi na predmete zrenja (čistoga kao i empirijskoga), a drugo na egzistenciju tih predmeta (ili u odnosu jednih prema drugima ili prema razumu).

Prvu klasu nazvao bih *matematičkim,* a drugu *dinamičkim* kategorijama. Kako se vidi, prva klasa nema korelata koje nalazimo samo u drugoj klasi. Ova razlika mora imati svoju osnovu u prirodi razuma.

2. primjedba: Svaka klasa ima isti broj kategorija, naime tri, a to isto tako navodi na razmišljanje, jer inače svaka razdioba a priori pomoću pojmova mora biti dihotomija. No k tome još pridolazi da treća kategorija uvijek nastaje vezanjem prve i druge iz njezine klase.

Tako *cjelokupnost* (totalitet) nije ništa drugo nego mnoštvo smatrano kao jedinstvo, *ograničenje* ništa drugo nego realitet povezan s negacijom, *zajedništvo* je kauzalitet jedne supstancije u uzajamnom određenju druge, napokon *nužnost* nije ništa drugo nego egzistencija koja je dana samom mogućnošću. No neka se nipošto ne misli, da je zato treća kategorija samo izvedeni, a ne osnovni pojam čistoga razuma. Naime veza prve i treće, da bi se proizveo treći pojam, zahtijeva poseban akt razuma koji nije istovrstan s onim koji se izvršava kod prvoga i drugoga. Tako pojam *broja* (koji pripada kategoriji cjelokupnosti) nije uvijek moguć gdje imamo pojmove mnoštva i jedinstva (npr. u predodžbi beskonačnoga), niti se iz toga, kad povežem pojam *uzroka* i pojam *supstancije,* ne da odmah razumjeti *utjecaj,* tj. kako jedna supstancija može postati uzrokom nečega drugoga u jednoj drugoj supstanciji. Iz toga je jasno da se za to zahtijeva

poseban akt razuma; a tako je i kod ostalih.

3. primjedba. Kod jedne jedine kategorije, naime kategorije *zajedništva,* koja se nalazi pod trećim naslovom, podudaranje s formom disjunktivnoga suda, koja joj odgovara, nije tako očigledno kao kod ostalih.

Da bi se čovjek osigurao u pogledu ovoga podudaranja mora se primijetiti, da se u svakome disjunktivnom sudu sfera (mnoštvo svega onoga što je pod njim sadržano) predočuje kao cijelo razdijeljeno na dijelove (podređeni pojmovi). Kako pak jedan dio ne može biti sadržan pod drugim, pomišljaju se kao međusobno *koordinirani,* a ne *subordinirani,* tako da se međusobno ne određuju *jednostrano* kao u *nizu,* nego *izmjenično* kao u *agregatu* (kad se postavi jedan član razdiobe, svi se ostali isključuju i obratno).

Slična se povezanost pomišlja u *jednome cijelome o stvarima*[99], jer ni jedna nije kao učinak *podređena* drugoj kao uzroku svoje opstojnosti, nego se istodobno i uzajamno kao uzrok u pogledu određenja pridaje drugome (npr. u tijelu kojega se dijelovi uzajamno privlače, a i odbijaju). To je sasvim druga vrsta povezanosti nego ona koju nalazimo u jednostavnom odnosu uzroka prema učinku (razloga prema posljedici), u kojemu posljedica ne određuje opet razlog, pa zato ne sačinjava s njime cijelo (kao npr. svijet sa stvoriteljem svijeta). Ovaj isti postupak razuma, kad on sebi predočuje sferu razdijeljenoga pojma, opaža on također kad jednu stvar pomišlja kao djeljivu, i kao što se članovi razdiobe u pojmu međusobno isključuju, a ipak su povezani u jednoj sferi, tako on sebi predočuje dijelove jedne stvari kao takve, čija egzistencija (kao supstancija) pripada svakome i nezavisno od ostalih, ali ipak kao povezani u jednome cijelome.]

[§12.]

[Ali u transcendentalnoj filozofiji starih nalazi se još jedno poglavlje koje sadržava čiste razumske pojmove koji bi, premda se ne ubrajaju u kategorije, ipak prema njima imali vrijediti za predmete kao pojmovi a priori. No u tome slučaju povećali bi oni broj kategorija, a to ne može biti. One pojmove izlaže načelo koje je među skolastičarima lako glasovito: quodlibet ens est unum, verum, bonum. Premda je doduše upotreba ovoga načela u pogledu zaključaka (koji su dali same tautologijske sudove) ispala veoma bijedno, tako da se u novije doba običava postavljati u metafizici gotovo samo iz počasti, ipak misao koja se održala kroz tako dugo vrijeme

koliko se god čini prazna, još uvijek zaslužuje da se ispita njezino postanje, pa daje prava za nagađanja da ona u nekome razumskom pravilu ima svoju osnovu koja se samo neispravno tumačila, kao što to često biva. Ovi tobože transcendentalni predikati *stvari* nisu ništa drugo nego logički zahtjevi i kriteriji svake *spoznaje o stvarima* uopće, pa joj stavljaju u osnovu kategorije kvantitete, naime *jedinstva, mnoštva i cjelokupnosti,* samo što oni te kategorije, koje bi se morale uzeti zapravo materijalno jer pripadaju mogućnosti samih stvari, upotrebljavaju zapravo samo u formalnome značenju kao logički zahtjev u pogledu svake spoznaje, ali su te kategorije ipak na nesmotren način napravili svojstvima stvari samih o sebi. Naime u svakoj spoznaji objekta jest *jedinstvo* pojma koje se može nazvati *kvalitativnim jedinstvom,* ako se pod tim misli samo jedinstvo obuhvaćanja raznolikosti spoznaja, kao otprilike jedinstvo teme u kakvom igrokazu, govoru, fabuli. Drugo: *istina* u pogledu posljedica. Što više posljedica iz danoga pojma, to više obilježja njegova objektivnoga realiteta. Ovo bismo mogli nazvati *kvalitativnim mnoštvom* obilježja koja pripadaju pojmu kao zajedničkoj osnovi (a koja se ne pomišljaju u njemu kao veličina). Treće je napokon *potpunost* koja se sastoji u tome da se, obratno, to mnoštvo ukupno svede na jedinstvo pojma, pa je potpuno u skladu s ovim pojmom i ni jednim drugim, ako to nazovemo *kvalitativnom potpunošću* (totalitet). Iz toga je jasno, da su u ovim logičkim kriterijima mogućnosti spoznaje uopće ove tri kategorije veličine, u kojima se jedinstvo u proizvođenju kvantuma mora u potpunosti prihvatiti kao istovrsno, preobražene tako da su samo s obzirom na vezanje i raznovrsnih spoznajnih dijelova određene pomoću kvalitete jedne spoznaje kao *načela*[100]. Tako se kriterij mogućnosti pojma (ne mogućnosti njegova[101] objekta) sastoji u definiciji, u kojoj *jedinstvo* pojma, zatim *istina* svega onoga što se prije svega može izvesti iz njega, i napokon *potpunost* onoga što je izvučeno iz njega, sačinjavaju ono što je potrebno za uspostavu cijeloga pojma; tako se i *kriterij hipoteze* sastoji u razumljivosti prihvaćenog *eksplikativnoga razloga* ili u njegovu jedinstvu (bez pomoćne hipoteze), nadalje u *istini* posljedica (podudaranje među sobom i s iskustvom) koje iz toga valja izvesti, i najposlije u *potpunosti* eksplikativnoga razloga prema tim posljedicama koje upućuju samo na ono što je u hipotezi prihvaćeno, tako da ono što se a priori sintetički pomišljalo, a posteriori analitički opet daju i dovode u sklad. — Tako se pojmovima o jedinstvu, istini i potpunosti tablica kategorija nipošto ne upotpunjava, kao da bi možda bila nedostatna, nego se samo postupak s njima dovodi pod opća logička pravila podudaranja spoznaje sa samom sobom, jer se sasvim ostavlja po strani odnos ovih pojmova prema

objektima.][102]

DRUGO POGLAVLJE

analitike pojmova[103]

PRVI ODSJEK

O dedukciji čistih razumskih pojmova

[§ 13.]

O načelima transcendentalne dedukcije uopće

Kad učitelji prava govore o pravima i zloupotrebama, onda oni u parnici razlikuju pitanje o tome što je pravo (quid juris), od pitanja koje se tiče činjenice (quid facti), a kako o obojemu zahtijevaju dokaz, to oni onaj prvi dokaz, koji treba da dokaže pravo ili pak opravdanost zahtjeva, nazivaju *dedukcijom.* Mi se služimo mnoštvom empirijskih pojmova bez ičijega prigovora, pa držimo da smo i bez dedukcije u pravu da im pridajemo neki smisao i značenje koje vrijedi[104], jer svaki puta imamo pri ruci iskustvo da dokažemo njihov objektivni realitet. Ima međutim i uzurpiranih pojmova — kao *sreća, sudbina* — koji doduše cirkuliraju gotovo uz opće odobravanje, ali se kadikad pitanjem: quid juris ipak uzimaju na razmatranje, jer se onda dolazi u ne malu nepriliku zbog njihove dedukcije, jer se ne može navesti nikakav opravdani razlog ni iz iskustva ni iz uma, zbog kojega bi opravdanost njihove[105] upotrebe bila jasna.

No između raznovrsnih pojmova koji sačinjavaju veoma pomiješano tkivo ljudske spoznaje, ima nekoliko takvih koji su određeni za čistu upotrebu a priori (potpuno nezavisno od svakog iskustva). Za ovo njihovo opravdanje potrebna je uvijek dedukcija, jer za opravdanost takve upotrebe nisu dovoljni dokazi iz iskustva, ali se ipak mora znati kako se ti pojmovi mogu odnositi na objekte koje oni ne uzimaju iz iskustva. Stoga ja objašnjenje načina, kako se pojmovi a priori odnose na predmete, nazivam njihovom *transcendentalnom dedukcijom,* i razlikujem je od *empirijske* dedukcije koja pokazuje način kako je neki pojam dobiven iskustvom i refleksijom o tom iskustvu, pa se zato ne tiče opravdanosti, nego fakta kojim se dolazi do toga pojma.

Mi sada već imamo dvije sasvim različite vrste pojmova koji se ipak

slažu u tome, da se jedni i drugi potpuno a priori odnose na predmete, naime imamo pojmove prostora i vremena kao forme osjetilnosti i kategorije kao pojmove razuma. Pokušati da se oni empirijski deduciraju bio bi posve uzaludan posao, jer razlika njihove prirode leži upravo u tome što se odnose na svoje predmete, a da za njihovu predodžbu nisu ništa uzeli iz iskustva. Ako je dakle potrebna njihova dedukcija, onda će ona uvijek morati biti transcendentalna.

Međutim za ove se pojmove, kao za svako spoznanje, u iskustvu mogu potražiti, ako ne načelo njihove mogućnosti, a ono bar prigodni uzroci njihova postanka. Ovdje onda osjetilni dojmovi daju prvi povod da se u pogledu njih razvije cijela spoznajna moć i da se stvori iskustvo koje sadrži dva veoma raznovrsna elementa, naime *materiju* spoznaje iz osjetila i određenu *formu* za njezino sređivanje iz unutrašnjeg izvora čistoga zrenja i mišljenja, koji tek u povodu materije počinju djelovati i proizvoditi pojmove. Takvo istraživanje prvih nastojanja naše spoznajne moći, da se od pojedinih opažanja dignemo do općih pojmova, ima bez sumnje svoju veliku korist, pa bi trebalo zahvaliti glasovitom Lockeu što je prvi otvorio taj put. No time još ne nastaje *dedukcija* čistih pojmova a priori, jer ona nipošto ne leži na ovome putu, jer u pogledu svoje kasnije upotrebe, koja mora biti posve nezavisna od iskustva, moraju predočiti sasvim drugi rodni list nego što je onaj o porijeklu iz iskustva. Ovo pokušano fiziologijsko izvođenje, koje zapravo i ne možemo zvati dedukcijom jer se odnosi na *quaestionem facti,* nazvat ću zato objašnjenjem *posjeda* čiste spoznaje. Jasno je, dakle, da samo o čistoj spoznaji može opstojati transcendentalna dedukcija, a nipošto empirijska, i da ova potonja s obzirom na čiste pojmove a priori nije ništa drugo nego samo isprazan pokušaj, kojim se može baviti jedino onaj koji nije shvatio posve osebujnu prirodu ovih spoznaja.

Premda se dakle pretpostavlja jedan jedini način moguće dedukcije čiste spoznaje a priori, naime onaj transcendentalnim putem, ipak iz toga nije jasno da je ona tako prijeko potrebna. Mi smo gore pojmove prostora i vremena pomoću transcendentalne dedukcije istražili do njihovih izvora, pa smo razjasnili i odredili njihovu objektivnu vrijednost a priori. Unatoč tome ide geometrija svojim sigurnim putem kroz same spoznaje a priori, a da ne mora od filozofije izmoliti vjerodajnicu za čisto i zakonito porijeklo svojeg osnovnog pojma o prostoru. No upotreba ovoga pojma odnosi se u ovoj znanosti samo na vanjski osjetilni svijet kod kojega je prostor samo čista forma njegova zrenja, dakle u kojoj svaka geometrijska spoznaja —

zato što se osniva na zoru a priori — ima neposrednu evidenciju, pa su predmeti a priori (prema formi) pomoću same spoznaje dani u zrenju. Naprotiv počinje s *čistim razumskim pojmovima* prijeka potreba da se ne samo za njih same potraži transcendentalna dedukcija, nego i za prostor, jer se općenito odnose na predmete bez ikakvih uvjeta osjetilnosti, jer ne govore o predmetima pomoću predikata zrenja i osjetilnosti, nego čistoga mišljenja, a kako nisu osnovani na iskustvu, to oni ni u zrenju a priori ne mogu pokazati nikakav objekt, na kojemu bi prije svakoga iskustva temeljili svoju sintezu. Stoga oni pobuđuju sumnju ne samo zbog svoje objektivne vrijednosti i granica svoje upotrebe, nego čine i onaj *pojam prostora* dvosmislenim time što su skloni da ga upotrebljavaju izvan uvjeta osjetilnoga zrenja.

Zato je gore i za nj bila potrebna transcendentalna dedukcija. Tako se čitalac mora uvjeriti o prijekoj potrebi takve transcendentalne dedukcije prije nego što je napravio samo i jedan jedini korak na području čistoga uma; jer inače postupa slijepo, pa se, pošto je mnogo lutao naokolo, ipak mora vratiti neznanju od kojega je bio pošao. Ali on mora unaprijed jasno uvidjeti i neizbježnu teškoću, da se ne bi tužio zbog tame gdje je sama stvar duboko zavijena, ili da ne bi prerano postao nezadovoljan zbog uklanjanja zapreka, jer se radi o tome, da se ili potpuno napuste svi zahtjevi na spoznaje čistoga uma kao najomiljenije polje, naime ono izvan granica svakoga mogućeg iskustva, ili da se ovo kritičko istraživanje dotjera do savršenstva.

Mi smo gore kod pojmova prostora i vremena lako mogli učiniti shvatljivim kako se oni kao spoznaje a priori ipak nužno moraju odnositi na predmete i kako nezavisno od svakoga iskustva čine mogućim njihovo sintetično jedinstvo. Budući da predmet samo pomoću takvih čistih oblika osjetilnosti može za nas biti pojava, tj. objekt empirijskoga zrenja, prostor su i vrijeme čisti zorovi, koji a priori sadrže uvjet mogućnosti predmeta kao pojava, a sinteza u njima ima objektivnu vrijednost.

Kategorije razuma ne predstavljaju nam, naprotiv, uvjete pod kojima su predmeti dani u zrenju. Prema tome za nas predmeti na svaki način mogu biti pojava, a da se ne moraju nužno odnositi na funkcije razuma, koji dakle ne mora sadržavati njihove uvjete a priori. Stoga se ovdje javlja teškoća na koju mi na području osjetilnosti nismo naišli, naime kako bi *subjektivni uvjeti mišljenja* morali imati *objektivnu vrijednost*, tj. sačinjavati uvjete mogućnosti svake spoznaje predmeta, jer bez funkcija razuma pojave svakako mogu biti dane u zrenju. Uzimam npr. pojam

uzroka koji znači posebnu vrstu sinteze, jer se na osnovi nekog A prema pravilu postavlja neki posve različit B[106]. A priori nije jasno zašto bi pojave imale sadržavati nešto takvo (iskustva se ne mogu navesti kao dokaz) budući da se objektivna vrijednost ovoga pojma mora moći prikazati a priori. Stoga je a priori sumnjivo, nije li takav pojam možda posve[107] prazan i da među pojavama uopće ne nalazi nikakvoga predmeta. Jer da predmeti osjetilnoga zrenja moraju biti primjereni formalnim uvjetima koji a priori leže u duši jasno je iz toga, što inače pred nama ne bi bili predmeti; ali ne da se tako lako uvidjeti zaključak o tome da povrh toga moraju biti primjereni i uvjetima koji su potrebni razumu za sintetično jedinstvo mišljenja. Pojave bi, naime, u svakome slučaju mogle biti takve kakvoće, da ih razum uopće ne bi nalazio kao primjerene uvjetima svoga jedinstva i da bi sve bilo tako pobrkano, da se npr. u redoslijedu pojava ne bi pružalo ništa što bi davalo neko pravilo sinteze i što bi dakle odgovaralo pojmu uzroka i učinka, tako da bi taj pojam bio sasvim prazan, ništetan i bez značenja. Pojave bi ništa manje pružale našemu zrenju predmete, jer zrenju nipošto nisu potrebne funkcije mišljenja.

Ako bi se čovjek mislio riješiti teškoće ovih istraživanja time što bi rekao; iskustvo neprestano pruža primjere takve pravilnosti pojava koje daju dovoljno povoda da se iz njih izvede pojam uzroka i da se time ujedno potvrdi objektivna vrijednost takvoga pojma, onda on ne vidi da na takav način nikako ne može nastati pojam uzroka, nego da mora biti ili potpuno a priori osnovan u razumu, ili da bi se kao puka tlapnja morao potpuno napustiti. Taj pojam naime svakako zahtijeva da je neki A takve vrste, da iz njega *neminovno i prema upravo općenitom pravilu* slijedi neki drugi B.

Pojave nam doduše daju slučajeve iz kojih je moguće pravilo, prema kojemu se obično što događa, ali nikada da je posljedak neminovan. Zato sintezi uzroka i učinka pripada dignitet koji se empirijski ne da izraziti, naime da učinak ne samo pridolazi uzroku, nego da je *njime* i postavljen i da iz njega slijedi. Stoga općenitost pravila i nije svojstvo empirijskih pravila koja indukcijom mogu dobiti samo komparativnu općenitost, tj. proširenu primjenljivost. No upotreba čistih razumskih pojmova sasvim bi se promijenila, kad bi se htjelo postupati s njima samo kao s empirijskim produktima.

[§ 14.][108] Prijelaz na transcendentalnu dedukciju kategorija

Moguća su samo dva slučaja u kojima se sintetične predodžbe i njihovi predmeti mogu sastati, nužno se odnositi jedni na druge i, tako reći, međusobno sresti. IH kad predmet čini mogućom predodžbu, ili kad ova čini mogućim predmet. Ako je prvo, onda je taj odnos samo empirijski i predodžba nije nikada moguća a priori. To je pak slučaj s pojavama[109] u pogledu onoga što u njima pripada osjetu. No ako je drugo, onda predodžba, zato jer ona sama o sebi ne proizvodi predmet prema opstojnosti, (jer o njezinu kauzalitetu pomoću volje ovdje uopće nije govor), ipak a priori određuje predmet, ako je samo pomoću nje moguć, da se *što spozna kao predmet.* No dva su uvjeta, pod kojima je jedino moguća spoznaja nekoga predmeta, prvo: *zor,* kojim nam je on dan, ali samo kao pojava; drugo: *pojam,* kojim se pomišlja predmet koji odgovara tome zoru. Iz gornjega je, međutim, jasno da je prema formi prvi uvjet, naime onaj, pod kojim se predmeti jedino mogu promatrati, u duši zaista a priori osnovom objektima. S ovim formalnim uvjetom osjetilnosti podudaraju se dakle nužno sve pojave, jer se samo pomoću njega mogu pojavljivati, tj. empirijski promatrati i biti dani. Sada se pita, ne prethode li i pojmovi a priori kao uvjeti pod kojima se što, ako ne promatra, a ono pomišlja kao predmet uopće, jer onda je svaka empirijska spoznaja predmeta nužno primjerena takvim pojmovima, budući da ništa nije moguće kao objekt *iskustva,* ako se ti pojmovi ne pretpostavljaju. No svako iskustvo sadržava osim osjetilnoga zora, kojim je nešto dano, još *pojam* o predmetu koji biva dan ili koji se pojavljuje u zrenju. Prema tome će pojmovi o predmetima uopće biti osnovom kao *uvjeti* a priori svake iskustvene spoznaje, dakle objektivna vrijednost kategorija kao pojmova a priori osnivat će se na tome da je samo pomoću njih moguće iskustvo (prema formi mišljenja). Onda se naime nužno i a priori odnose na predmete iskustva, jer se uopće samo pomoću njih može pomišljati neki predmet iskustva.

Transcendentalna dedukcija svih pojmova a priori ima dakle načelo na koje mora biti upravljeno cijelo istraživanje, naime to načelo: da se oni pojmovi moraju spoznati kao uvjeti a priori mogućnosti iskustva (bilo zrenja, koje u njemu nalazimo, ili mišljenja). Pojmovi koji sačinjavaju objektivni osnov mogućnosti iskustva upravo su zato nužni. No razvoj iskustva, u kojemu ih nalazimo, nije njihova dedukcija (nego ilustracija), jer bi oni pri tome ipak bili samo slučajni. Bez ovoga prvobitnog odnosa prema mogućem iskustvu, u kojemu dolaze svi predmeti iskustva, ne bi se

mogao shvatiti njihov odnos prema ma kojem objektu.

No tri su prvobitna izvora (sposobnosti ili moći duše), koji sadržavaju uvjete mogućnosti svakog iskustva i koji se sami ne mogu izvesti ni iz jedne druge moći duše, naime osjetilnost, uobrazilja i apercepcija. Na tome se osniva: 1) sinopsija raznolikosti a priori pomoću osjetilnosti; 2) sinteza te raznolikosti pomoću uobrazilje; i napokon 3) jedinstvo ove sinteze pomoću prvobitne apercepcije. Sve ove moći imaju osim empirijske upotrebe još i transcendentalnu, koja se odnosi samo na formu i koja je moguća a priori. O ovoj smo s obzirom na osjetila govorili gore u prvome dijelu, a sada ćemo nastojati da upoznamo ove druge dvije prema njihovoj prirodi.[110]

DRUGI ODSJEK

Dedukcije čistih razumskih pojmova[111]

O osnovama a priori za mogućnost iskustva

Posve je proturječno i nemoguće, da bi se kakav pojam imao proizvesti a priori i odnositi na kakav predmet, premda sam ne pripada u pojam mogućeg iskustva, niti se sastoji od elemenata mogućeg iskustva. Tada on naime ne bi imao nikakvoga sadržaja, i to zato što mu ne bi odgovarao nikakav zor, jer zorovi uopće, pomoću kojih nam predmeti mogu biti dani, sačinjavaju područje ili cjelokupni predmet mogućeg iskustva. Pojam a priori, koji se ne bi odnosio na iskustvo, bio bi samo logička forma za pojam, a ne sam pojam kojim se što pomišlja.

Ako dakle ima čistih pojmova a priori, onda oni dakako ne mogu sadržavati ništa empirijsko; ali oni unatoč tome moraju biti sami uvjeti a priori za moguće iskustvo, na kojemu se jedino može osnivati njihov objektivni realitet.

Ako se stoga hoće znati kako su mogući čisti razumski pojmovi, onda se mora ispitati koji su to uvjeti a priori, o kojima ovisi mogućnost iskustva i koji su mu osnovom, makar se apstrahiralo od svega empirijskoga kod pojava. Pojam, koji općenito i dovoljno izražava ovaj formalni i objektivni uvjet iskustva, zvao bi se čisti razumski pojam. Ako jednom imam čiste razumske pojmove, onda zacijelo mogu i izmisliti predmete koji su možda nemogući, a po sebi možda i mogući, ali ni u kojemu iskustvu ne mogu biti dani, jer u povezanosti onih pojmova može biti izostavljeno nešto što neminovno pripada uvjetu mogućeg iskustva (pojam duha), ili da se čisti razumski pojmovi protegnu dalje nego što to iskustvo može shvatiti (pojam o Bogu). Elementi za sve spoznaje a priori, čak za hotimične i nezgrapne izmišljotine, ne mogu doduše biti uzeti iz iskustva (jer inače ne bi bili spoznaje a priori), ali moraju uvijek sadržavati čiste uvjete a priori mogućeg iskustva i njegova predmeta. Inače ne samo da se pomoću njih ne može ništa pomišljati, nego ni oni sami ne bi bez podataka mogli nastati u mišljenju.

Ove pojmove koji a priori sadržavaju čisto mišljenje u svakome iskustvu nalazimo u kategorijama. I već je to dovoljna dedukcija tih pojmova i opravdanje njihove objektivne vrijednosti, ako možemo dokazati da se samo pomoću njih može pomišljati kakav predmet. No kako je u jednoj takvoj misli zaposleno više od jedne jedine moći mišljenja, naime razuma, i kako je njemu samome kao moći spoznavanja, koja treba da se odnosi na objekte, isto tako potrebno objašnjenje, zato moramo subjektivne izvore, koji sačinjavaju podlogu a priori za mogućnost iskustva, prosuditi najprije ne prema njihovoj empirijskoj, nego transcendentalnoj kakvoći.

Kad bi svaka pojedina predodžba bila posve strana drugoj, tako reći izolirana i odijeljena od nje, onda nikada ne bi moglo nastati nešto takvo kao što je spoznaja, koja je neka cjelina uspoređenih i povezanih predodžbi. Kad ja, dakle, osjetilu zato što ono u svome zrenju sadržava raznolikost pridajem sinopsiju, onda ovoj uvijek korespondira sinteza, a r e c e p t i v i t e t može samo povezan sa s p o n t a n i t e t o m omogućiti spoznaje. Spontanitet je dakle osnova trostruke sinteze koja nužno dolazi u svakoj spoznaji, naime sinteze a p r e h e n z i j e predodžbi kao modifikacija duše u zrenju, njihove r e p r o d u k c i j e u uobrazilji i njihove r e k o g n i c i j e u pojmu. Ova trostruka sinteza upućuje na tri izvora spoznaje koji omogućuju sam razum, a pomoću njega svako iskustvo kao empirijski produkt razuma.

PRETHODNA NAPOMENA

Dedukcija kategorija skopčana je s tolikim poteškoćama i prisiljava da se tako duboko prodre u prve osnove mogućnosti naše spoznaje uopće, da se meni, da bi se izbjegla opširnost jedne potpune teorije a da se ipak ne bi ništa propustilo kod jednoga takvog neophodnog ispitivanja, činilo zgodnijim da čitaoca s iduća četiri paragrafa više pripravim nego poučim i da tek u trećem odsjeku sustavno predočim objašnjenje ovih elemenata. Stoga se čitalac dotle neće dati odbiti tamom[112] koja je isprva neizbježiva na putu na koji još nije stupila nijedna noga, ali koja će se, kako se nadam, u spomenutom odsjeku potpuno rasvijetliti.

1. O SINTEZI APREHENZIJE U ZRENJU

Naše predodžbe mogu proizlaziti odakle mu drago, bilo da su proizvedene utjecajem vanjskih stvari ili unutrašnjim uzrocima, bilo da su nastale a priori ili empirijski kao predodžbe, jer one kao modifikacije duše ipak pripadaju unutrašnjemu osjetilu. A kao takve su napokon sve naše spoznaje ipak podvrgnute unutrašnjem osjetilu, naime vremenu, u kojemu se one sve zajedno moraju srediti, povezati i dovesti u odnose. To je opća primjedba, koja se kod onoga što slijedi, svakako mora napraviti osnovom.

Svaki zor sadrži u sebi raznolikost koja se ne bi predočivala kao takva, kada duša u slijedu dojmova jednoga za drugim ne bi razlikovala vrijeme; jer *sadržana u jednome* momentu, svaka predodžba može uvijek biti samo apsolutno jedinstvo. Da bi međutim od one raznolikosti postalo jedinstvo unutrašnjega zora[113] (kao otprilike u predodžbi prostora), potrebno je prvenstveno da tu raznolikost prođemo, a potom da je saberemo. Ovu radnju ja nazivam *sintezom aprehenzije*, jer je upravljena baš na zrenje, koje doduše pruža raznolikost, ali ovu kao takvu, i to sadržanu u *jednoj predodžbi*, ne može nikada proizvesti bez sinteze koja se pri tome zbiva.

Ova se sinteza aprehenzije mora dakle izvršiti i a priori, tj. u pogledu predodžbi koje nisu empirijske. Jer bez nje ne bismo mogli imati ni predodžbe prostora i vremena a priori, jer se one mogu proizvesti samo pomoću sinteze raznolikosti, koju osjetilnost pruža u svome prvobitnom receptivitetu. Tako mi imamo čistu sintezu aprehenzije.

2. O SINTEZI REPRODUKCIJE U UOBRAZILJI

To je doduše samo empirijski zakon prema kojemu se predodžbe, koje su često sukcedirale ili se uzajamno pratile, najposlije međusobno udružuju i time dovode u vezu, prema kojoj jedna od ovih predodžbi i bez nazočnosti predmeta prema postojanom pravilu proizvodi prijelaz svijesti s jedne na drugu. No ovaj zakon reprodukcije pretpostavlja da same pojave zaista budu podvrgnute takvome pravilu i da se u raznolikosti njihovih predodžbi pratnja ili slijed zbiva prema određenim pravilima. Bez toga, naime, naša empirijska uobrazilja nikada ne bi dobila nikakvoga posla, koji bi bio primjeren njezinoj moći, dakle ostala bi mrtva i nama samima nepoznata, u unutrašnjosti

duše skrivena moć. Kad bi cinober bio sad crven, sad crn, sad lagan, sad težak; kad bi se čovjek preobrazio sad u ovaj, sad u onaj životinjski oblik; kad bi na najduži dan zemlja bila prekrivena sad plodovima, sad snijegom i ledom: onda moja empirijska uobrazilja ne bi čak dobila ni prigode da joj kod predodžbe crvene boje dođe u misli teški cinober. Ili kad bi se neka riječ pridavala sad ovoj, sad onoj stvari, ili kad bi se također ista stvar nazivala sad ovako, sad onako, a da u tome ne bi vladalo određeno pravilo kojemu su pojave već o sebi podvrgnute: onda ne bi moglo biti empirijske sinteze reprodukcije.[114]

Mora dakle postojati nešto što samu ovu reprodukciju pojava omogućuje na taj način, što sačinjava osnovu a priori nužnoga sintetičnog jedinstva. O tome će se čovjek brzo uvjeriti ako se sjeti da pojave nisu stvari o sebi, nego samo igra naših predodžbi koje se najposlije sastoje u određenjima unutrašnjeg osjetila. Ako mi dakle možemo pokazati da čak i naši najčistiji zorovi a priori mogu pribaviti spoznaju samo utoliko ukoliko sadrže takvu vezu raznolikoga koja omogućuje potpunu sintezu reprodukcije, onda je ova sinteza i prije svakog iskustva osnovana na načelima a priori, pa se mora prihvatiti njezina čista transcendentalna sinteza koja je osnovom samoj mogućnosti svakoga iskustva (koje nužno pretpostavlja reproducibilitet pojava). Očigledno je, međutim, da ja — kad u mislima povlačim liniju, ili kad pomišljani vrijeme od jednoga podneva do drugoga, ili ako hoću sebi predočiti samo kakav broj — moram najprije neminovno zamisliti jednu od ovih raznolikih predodžbi. No kad bih ja prethodne[115] (prve dijelove linije, prethodne dijelove vremena ili jedinice predočene jedna za drugom) uvijek gubio iz misli i kad ih ne bih reproducirao, prelazeći na iduće, onda nikada ne bi mogla nastati cijela predodžba i ni jedna od naprijed spomenutih misli, štoviše, čak ni najčistije i prve osnovne predodžbe o prostoru i vremenu.

Sinteza aprehenzije nerazdvojivo je, dakle, povezana sa sintezom reprodukcije.[116] A kako prva sačinjava transcendentalnu osnovu mogućnosti svih spoznaja uopće (ne samo empirijskih, nego i čistih a priori), to reproduktivna[117] sinteza uobrazilje pripada transcendentalnim radnjama duše. S obzirom na njih nazvat ćemo i ovu moć transcendentalnom moći uobrazilje.

3. O SINTEZI REKOGNICIJE U POJMU

Bez svijesti da je ono što mislimo upravo ono isto, što smo malo prije mislili bila bi uzaludna svaka reprodukcija u nizu predodžbi. Jer to bi onda bila nova predodžba u sadašnjemu stanju, koja ne bi pripadala aktu kojim se ona malo pomalo imala proizvesti, a njena raznolikost ne bi nikada sačinjavala cjelinu, jer bi joj nedostajalo jedinstvo koje joj samo svijest može pribaviti. Ako kod brojenja zaboravim da sam jedinice, koje mi sada lebde pred očima, jednu po jednu pridodao, onda ne bih spoznao proizvođenje mnoštva pomoću ovoga sukcesivnog dodavanja jedne po jedne jedinice, a prema tome ni broj, jer se ovaj pojam sastoji samo u svijesti o ovome jedinstvu sinteze.

Riječ pojam[118] mogla bi nam već sama od sebe dati naputak za ovu primjedbu. Jer samo je ova jedna svijest ono što je u jednu predodžbu sjedinilo onu raznolikost, ono postepeno promatrano, a potom i reproducirano. Ova svijest može često puta biti samo slaba, tako da je povezujemo s proizvođenjem predodžbe jedino u učinku, ali ne u aktu, tj. neposredno. No bez obzira na ove razlike mora se ipak uvijek naći neka svijest makar joj manjkala očita jasnoća, i bez te svijesti posve su nemogući pojmovi, a s njima i spoznaja o predmetima.

Ovdje je potrebno da čovjek sebi razjasni što se to misli pod izrazom predmet predodžbe. Mi smo gore kazali da same pojave nisu ništa drugo nego osjetilne predodžbe koje se o sebi, upravo na isti način, ne smiju smatrati kao predmeti (izvan moći predočivanja). Što se razumijeva pod tim kad se govori o predmetu koji odgovara spoznaji, dakle koji je i različan od nje? Lako je uvidjeti da se taj predmet mora pomišljati samo kao nešto uopće = X, jer mi osim svoje spoznaje nemamo ništa što bismo toj spoznaji mogli suprotstaviti kao nešto što joj odgovara.

Međutim, nalazimo da naša misao o odnosu svake spoznaje prema njezinu predmetu ima u sebi neku nužnost. Predmet je, naime, ono što se protivi tome, da naše spoznaje budu određene onako na sreću ili po volji, nego a priori na određen način, jer se one — imajući se odnositi na neki predmet — moraju i međusobno neminovno slagati u odnosu prema tome predmetu, tj. moraju imati neko jedinstvo koje sačinjava pojam o nekome predmetu.

Jasno je međutim da mi imamo posla samo s raznolikošću svojih

predodžbi, a onaj X, koji im odgovara (predmet), budući da bi on imao biti nešto posve različno od svih naših predodžbi, za nas nije ništa dok jedinstvo, koje predmet čini neophodnim, ne može biti ništa drugo nego formalno jedinstvo svijesti u sintezi raznolikosti predodžbi. Tada kažemo: mi spoznajemo predmet, ako smo u raznolikosti zrenja postigli sintetično jedinstvo. To je pak jedinstvo nemoguće, ako se zor nije mogao proizvesti pomoću takve funkcije sinteze prema pravilu, koje reprodukciju raznolikosti a priori čini nužnom, a pojam, u kojemu se ta raznolikost sjedinjuje, mogućim. Tako mi pomišljamo trokut kao predmet, budući da smo svjesni triju pravaca prema nekome pravilu prema kojemu se takav zor u svako doba može prikazati. Ovo j e d i n s t v o p r a v i l a određuje dakle svu raznolikost i ograničava je na uvjete, koji omogućuju jedinstvo apercepcije, a pojam toga jedinstva jest predodžba o predmetu = X koji pomišljam pomoću spomenutih predikata.

Svaka spoznaja zahtijeva pojam pa bio on koliko mu drago nepotpun ili taman; ali on je s obzirom na svoju formu uvijek nešto općenito što služi kao pravilo. Tako pojam o tijelu prema jedinstvu raznolikosti, koja se pomoću njega pomišlja, služi kao pravilo našoj spoznaji vanjskih pojava. No pravilo zorova može on biti samo na taj način, da kod danih pojava predstavlja neophodnu reprodukciju njihove raznolikosti, dakle sintetično jedinstvo u svijesti o njima. Taj pojam tijela kod opažanja nečega izvan nas čini neophodnom predodžbu protežnosti, a s njome i predodžbu neprobojnosti, oblika itd.

Svakoj je nužnosti uvijek osnovom neki transcendentalni uvjet. Tako se mora naći neka transcendentalna osnova jedinstva svijesti u sintezi raznolikosti svih naših zorova, dakle i pojmova o objektima uopće, a prema tome i svih predmeta iskustva. Bez te transcendentalne osnove bilo bi nemoguće da se s našim zorovima pomišlja kakav predmet, jer ovaj nije ništa drugo nego ono nešto, o čemu pojam izražava takvu neophodnost sinteze.

Ovaj prvobitni i transcendentalni uvjet nije ništa drugo nego t r a n s c e n d e n t a l n a a p e r c e p c i j a. Svijest o samome sebi prema određenjima našega stanja kod unutrašnjeg opažanja samo je empirijska, u svako doba promjenljiva. U ovome toku unutrašnjih pojava ne može biti stalnoga i trajnoga sopstva, a naziva se obično u n u t r a š n j i m o s j e t i l o m ili e m p i r i j s k o m a p e r c e p c i j o m. Ono

što se nužno ima predočivati kao numerički identično, ne može se pomoću empirijskih predstava pomišljati kao takvo. Mora biti neki uvjet koji prethodi svakom iskustvu i koji omogućuje samo to iskustvo, što ga takva transcendentalna pretpostavka treba da učini valjanim.

Bez ovoga jedinstva svijesti, koje prethodi svim podacima zorova i s obzirom na koje je jedino moguća svaka predodžba o predmetima, nisu u nama moguće nikakve spoznaje, nikakva njihova veza i jedinstvo. Ovu čistu prvobitnu, nepromjenljivu svijest nazvat ću transcendentalnom apercepcijom. Da ona to ime zaslužuje jasno je već iz toga, što je čak najčistije objektivno jedinstvo, naime jedinstvo pojmova a priori (prostor i vrijeme) moguće samo obzirom na odnos zorova prema njoj. Numeričko je jedinstvo ove apercepcije dakle isto tako a priori osnovom svima pojmovima, kao što je raznolikost prostora i vremena osnovom zorovima osjetilnosti.

No upravo ovo transcendentalno jedinstvo apercepcije čini od svih mogućih pojava, koje svagda u nekom iskustvu mogu biti zajedno, vezu svih ovih predodžbi prema zakonima. Ovo jedinstvo svijesti bilo bi nemoguće, kad duša u spoznaji raznolikosti ne bi mogla postati svjesna identiteta funkcije, zbog čega ona[119] tu raznolikost povezuje sintetički u jednoj spoznaji. Tako je prvobitna i nužna svijest identiteta samoga sebe ujedno i svijest jednog isto tako nužnoga jedinstva sinteze svih pojmova prema pojmovima, tj. prema pravilima koja ne samo da ih čine nužno reproducibilnima, nego određuju time i njihovu zoru predmet, tj. pojam o nečemu u čemu su nužno vezane. Jer nije moguće da bi[120] duša mogla pomišljati identitet same sebe u raznolikosti svojih predodžbi, i to a priori, kad ne bi imala pred očima identitet svoje radnje koja svaku sintezu aprehenzije (koja je empirijska) podvrgava transcendentalnom jedinstvu, čineći tek mogućom njezinu vezu prema pravilima a priori.

Sada ćemo[121] i svoje pojmove o nekome predmetu uopće moći ispravnije odrediti. Sve predodžbe, kao predodžbe, imaju svoj predmet, i mogu same opet biti predmeti drugih predodžbi. Pojave su jedini predmeti koji nam neposredno mogu biti dani, a ono što se u njima neposredno odnosi na predmet zove se zor. Ali ove pojave nisu sama stvar o sebi, nego su same tek predodžbe koje opet imaju svoj predmet, koji nam dakle ne može više biti dan u zrenju. Stoga se neempirijski, tj. transcendentalni predmet može nazvati = X.

Čisti pojam o ovome transcendentalnom predmetu (koji je zaista kod svih naših spoznaja uvijek jednovrstan = X) jest ono što svima[122] našim empirijskim pojmovima uopće može pribaviti odnos prema predmetu, tj. objektivni realitet. Ovaj pojam ne može međutim sadržavati nikakav određeni zor, pa će se dakle odnositi samo na ono jedinstvo koje se mora naći u raznolikosti spoznaje, ukoliko je u odnosu prema nekome predmetu. Ovaj odnos pak nije ništa drugo nego nužno jedinstvo svijesti, dakle i jedinstvo sinteze raznolikosti pomoću zajedničke funkcije duše koja tu raznolikost povezuje u jednoj predodžbi. Kako se pak to jedinstvo mora smatrati kao a priori nužno (jer bi spoznaja inače bila bez predmeta), to će se odnos prema nekome transcendentalnom predmetu, tj. objektivni realitet naše empirijske spoznaje osnivati na transcendentalnom zakonu da sve pojave, ukoliko nam pomoću njih imaju biti dani predmeti, moraju potpadati pod pravila a priori svoga sintetičnoga jedinstva, prema kojima je jedino moguć njihov odnos u empirijskome zrenju, tj. da isto tako u iskustvu moraju biti podvrgnuti uvjetima nužnoga jedinstva apercepcije kao u samome zrenju formalnim uvjetima prostora i vremena, štoviše, da pomoću onih pravila tek postaje moguće svako iskustvo.

4. PRETHODNO OBJAŠNJENJE MOGUĆNOSTI KATEGORIJA KAO SPOZNAJA A PRIORI

Ima samo j e d n o iskustvo u kojemu se sva opažanja predočuju kao u potpunoj i zakonitoj vezi; isto tako kao što ima samo i j e d a n prostor i j e d n o[123] vrijeme u kojemu se nalaze sve forme pojave i svaki odnos opstojnosti i neopstojnosti. Kad se govori o različnim iskustvima, onda se pod tim misle samo različna opažanja, ukoliko takva opažanja pripadaju samo jednom istom općem iskustvu. Potpuno i sintetično jedinstvo opažanja sačinjava naime upravo formu iskustva koje nije ništa drugo nego sintetično jedinstvo pojava primjereno pojmovima.

Jedinstvo sinteze prema empirijskim pojmovima bilo bi posve slučajno, a kad se ovi ne bi osnivali na nekoj transcendentalnoj osnovi jedinstva, onda bi bilo moguće da bi našu dušu ispunjavao kaos pojava, pa da od toga nikada ne bi moglo nastati iskustvo. No onda bi otpao i svaki odnos spoznaje prema predmetima, jer bi joj nedostajala

svaka povezanost prema općim i nužnim zakonima. Prema tome bila bi ona nemisaono zrenje, ali nikada spoznaja, dakle za nas toliko koliko i ništa.

Uvjeti a priori mogućeg iskustva uopće ujedno su uvjeti mogućnosti predmeta iskustva. Sada ja tvrdim da upravo navedene kategorije nisu ništa drugo nego uvjeti mišljenja za moguće iskustvo, kao što prostor i vrijeme sadrže za nj uvjete zrenja. Tako su one i osnovni pojmovi pomoću kojih se uz pojave uopće zamišljaju objekti, pa imaju dakle a priori objektivnu vrijednost. To je ono, što smo mi zapravo htjeli znati.

Mogućnost pak, štoviše, čak nužnost tih kategorija osniva se na odnosu što ga cjelokupna osjetilnost, a s njome i sve moguće pojave imaju prema prvobitnoj apercepciji u kojoj sve mora nužno biti primjereno uvjetima, tj. podvrgnuto općim funkcijama sinteze, naime sinteze prema pojmovima, u kojoj apercepcija jedino može a priori dokazati svoj potpuni i nužni identitet. Tako pojam uzroka nije ništa drugo nego sinteza (onoga što slijedi u vremenskom slijedu s drugim pojavama) prema pojmovima. Bez takvoga jedinstva, koje ima svoja pravila a priori i koje sebi podvrgava pojave, ne bi se moglo naći potpuno i općenito, tj. neophodno jedinstvo svijesti u raznolikosti opažanja. No pojave onda ne bi pripadale nikakvom iskustvu, dakle bile bi bez objekta, pa bi bile samo slijepa igra predodžbi, tj. manje nego san.

Svi pokušaji da se oni čisti razumski pojmovi izvedu iz iskustva i da im se prida samo empirijsko postanje, jesu dakle posve isprazni i uzaludni. Ja neću ništa spominjati o tome, da npr. pojam uzroka sadrži karakter nužnosti koju nikakvo iskustvo ne može dati. Ono nas doduše uči, da nakon jedne pojave obično slijedi nešto drugo, ali ne uči to da nakon one pojave nužno mora slijediti, niti da se iz nje kao uvjeta a priori i posve općenito može zaključiti posljedica. Ali ono empirijsko pravilo asocijacije, koje u potpunosti mora prihvatiti kad se kaže, da je u redoslijedu događaja sve tako podvrgnuto pravilima, da se nikada ne događa nešto čemu ne prethodi: nešto drugo na što ono u svako doba slijedi: — na čemu se ovo osniva kao zakon, to ja dakle pitam, i kako je moguća sama ova asocijacija? Osnova mogućnosti asocijacije raznolikosti, ukoliko ona leži u objektu, zove se afinitet raznolikosti. Ja, dakle, pitam kako sebi činite shvatljivim potpuni afinitet pojava (uslijed kojega su one podvrgnute

postojanim zakonima i pod koje m o r a j u potpadati)?

Prema mojim je načelima taj afinitet posve shvatljiv. Sve moguće pojave pripadaju kao pojave cijeloj mogućoj samosvijesti. Od ove pak kao transcendentalne predodžbe numerički je identitet nerazdvojiv i a priori siguran, jer ništa ne može doći u spoznaji bez posredovanja ove prvotne apercepcije. Kako pak ovaj identitet nužno mora ući u sintezu cjelokupne raznolikosti pojava, ukoliko on treba da postane empirijska spoznaja, to su pojave podvrgnute uvjetima a priori, kojima njihova sinteza (aprehenzije) u potpunosti mora biti primjerena. Predodžba jednoga općeg uvjeta, prema kojemu se određena raznolikost (dakle na jednovrstan način) može postaviti, zove se p r a v i l o, a ako se tako mora postaviti, z a k o n. Tako su sve pojave potpuno povezane prema nužnim zakonima, a prema tome u t r a n s c e n d e n t a l n o m a f i n i t e t u, iz kojega je e m p i r i j s k i a f i n i t e t samo posljedica.

Da bi se priroda imala upravljati prema našemu subjektivnom načelu apercepcije, štoviše da bi u pogledu svoje zakonitosti imala čak zavisiti od njega, to zacijelo zvuči veoma besmisleno i čudno. No ako se pomisli da ta priroda o sebi nije ništa drugo nego skup pojava, dakle ne stvar o sebi, nego samo gomila predodžbi duše, onda se čovjek neće čuditi, ako je vidimo samo u radikalnoj moći svake svoje spoznaje, naime u transcendentalnoj apercepciji, u onome jedinstvu zbog kojega se jedino može zvati objekt svakoga mogućeg iskustva, tj. priroda, i da mi također to jedinstvo možemo upravo zato spoznati a priori, dakle i kao nužno. Toga bismo se pak zacijelo morali okaniti, kad bi ona o sebi bila dana nezavisno od prvih izvora našega mišljenja. Onda ja naime ne bih znao odakle bismo uzeli sintetična načela jednoga takvog općeg jedinstva prirode, jer bi se u takvome slučaju morali uzeti od samih predmeta prirode. No kako bi se to moglo dogoditi samo empirijski, moglo bi se iz toga izvesti samo slučajno jedinstvo, ali ovo ni izdaleka ne dostaje za onu nužnu vezu koja se misli kad se kaže priroda.

TREĆI ODSJEK

DEDUKCIJE RAZUMSKIH POJMOVA

O odnosu razuma prema predmetima uopće i o mogućnosti, da se ovi a priori spoznaju

Što smo u prethodnom odsjeku izlagali odijeljeno i pojedinačno, to ćemo sada predočiti sjedinjeno i u vezi. Tri su subjektivna izvora spoznaje na kojima se osniva mogućnost iskustva uopće i njegove spoznaje predmeta: osjetilnost, uobrazilja i apercepcija. Svaki od ovih izvora može se promatrati kao empirijski, naime u primjeni na dane pojave, ali svi su zajedno i elementi ili podloge a priori, koje omogućuju samu tu empirijsku upotrebu. Osjetilnost predočuje pojave empirijski u opažanju, uobrazilja u asocijaciji (i reprodukciji), apercepcija u empirijskoj svijesti o identitetu ovih reproduktivnih predodžbi s pojavama koje su bile dane, dakle u rekogniciji.

No cjelokupnome je opažanju a priori osnovom čisto zrenje (s obzirom na nj kao predodžbe forma unutrašnjega zrenja, vrijeme), asocijaciji pak čista sinteza uobrazilje, a empirijskoj svijesti čista apercepcija, tj. potpuni identitet samoga sebe kod svih mogućih predodžbi.

Ako sada hoćemo unutrašnju osnovu ove veze predodžbi ispitati do one točke u kojoj se sve one moraju sastati, onda moramo početi od čiste apercepcije. Ni jedan zor za nas nije ništa i ni najmanje nas se ništa ne tiče, ako *se* ne može primiti u svijest, bilo da utječe na nju direktno ili indirektno, i samo je pomoću svijesti moguća spoznaja. Potpunog identiteta svojega sopstva u pogledu svih predodžbi, koje ikada mogu pripadati našemu spoznanju, mi smo a priori svjesni kao nužnoga uvjeta mogućnosti svih predodžbi (jer ove u meni predstavljaju nešto ipak samo stoga, što sa svima drugima[124] pripadaju jednoj svijesti, dakle što se u njoj moraju moći bar povezati). Ovo je načelo a priori sigurno, pa ga možemo zvati transcendentalnim načelom jedinstva svega raznolikoga naših predodžbi (dakle i u zrenju). No jedinstvo je raznolikosti u subjektu

sintetična. Prema tome daje čista apercepcija princip sintetičnoga jedinstva raznolikosti u svakome mogućem zrenju.[125]

Ovo sintetično jedinstvo pretpostavlja međutim sintezu ili je uključuje, pa ako bi to sintetično jedinstvo imalo biti a priori nužno, onda i potonja sinteza mora biti sinteza a priori. Tako se transcendentalno jedinstvo apercepcije odnosi na čistu sintezu uobrazilje kao uvjet a priori mogućnosti svakoga sastavljanja raznolikoga u jednoj spoznaji. No samo se produktivna sinteza uobrazilje može zbivati a priori, jer se reproduktivna osniva na uvjetima iskustva. Prema tome je načelo nužnoga jedinstva čiste (produktivne) sinteze uobrazilje prije apercepcije osnova mogućnosti svake spoznaje, napose iskustva.

Mi nazivamo sintezu raznolikoga u uobrazilji transcendentalnom, ako se bez razlike u pogledu zorova odnosi samo na vezu raznolikoga a priori, a jedinstvo ove sinteze zove se transcendentalno, ako se u odnosu prema prvobitnome jedinstvu apercepcije predstavlja kao a priori neminovno. Kako je pak ovo potonje jedinstvo osnovom mogućnosti svake spoznaje, to je transcendentalno jedinstvo sinteze uobrazilje čista forma svake moguće spoznaje, pomoću koje se dakle svi predmeti mogućeg iskustva moraju predočivati a priori.

Jedinstvo apercepcije u pogledu sinteze uobrazilje jest razum, i upravo ovo isto jedinstvo u pogledu transcendentalne sinteze uobrazilje jest čisti razum. Prema tome imamo u razumu čiste spoznaje a priori koje sadrže nužno jedinstvo uobrazilje u pogledu svih mogućih pojava. To su pak kategorije, tj. čisti razumski pojmovi. Prema tome čovječja empirijska moć spoznavanja nužno sadrži razum, koji se odnosi na sve predmete osjetila, premda samo posredovanjem zrenja i njegove sinteze pomoću uobrazilje, dakle pod kojim stoje sve pojave kao podaci za moguće iskustvo. Budući da je ovaj odnos pojava prema mogućemu iskustvu također neminovan, (jer mi bez toga odnosa uopće ne bismo pomoću njih dobili nikakve spoznaje, pa nas se te pojave ne bi ništa ticale), zato slijedi, da je čisti razum pomoću kategorija formalno i sintetično načelo svih iskustava i da pojave imaju neophodan odnos prema razumu.

Sada ćemo neminovnu vezu razuma s pojavama pomoću kategorija predočiti na taj način što ćemo početi odozdo, naime od empirijskoga.

Prvo što nam je dano jest pojava koja se, ako je skopčana sa sviješću, zove opažanje. (Bez odnosa prema nekoj, bar mogućoj svijesti ne bi pojava nikada mogla postati predmetom spoznaje, pa ne bi dakle za nas bila ništa, a kako sama o sebi nema objektivnoga realiteta i egzistira samo u spoznaji, ona uopće ne bi bila ništa.) Kako pak svaka pojava sadrži raznolikost, dakle kako različna opažanja u duši nalazimo zasebno razasuta i pojedinačno, to je potrebna njihova veza koju u samoj osjetilnosti ne mogu imati. U nama je dakle djelatna moć sinteze te raznolikosti, a mi tu moć nazivamo uobraziljom. Njezinu radnju izvršenu neposredno na opažanjima nazivam aprehenzijom.[126] Uobrazilja treba naime da svede u jednu sliku raznolikost zrenja; prije toga mora dakle dojmove uzeti u svoju djelatnost, tj. aprehendirati ih.

Jasno je, međutim, da sama ova aprehenzija raznolikoga još ne bi proizvela nikakvu sliku i vezu dojmova, kad ne bi postojala neka subjektivna osnova koja neko opažanje, s kojega je duša prešla na jedno drugo, povlači prijeko k idućemu, prikazujući cijele redove tih opažanja, tj. kad ne bi postojala neka reproduktivna moć uobrazilje koja je također samo empirijska. No kako opet ne bi nastala određena veza predodžbi, nego samo bespravilne gomile, dakle nikakva spoznaja, kad bi predodžbe onako, kako se sastaju, bez razlike reproducirale jedna drugu, zato njihova reprodukcija mora imati neko pravilo, prema kojemu jedna predodžba u uobrazilji stupa u vezu baš s ovom, a ne s drugom. Ova subjektivna i empirijska osnova reprodukcije prema pravilima naziva se asocijacijom predodžbi.

Kad ovo jedinstvo asocijacije ne bi imalo i svoju objektivnu osnovu, tako da bi bilo nemoguće[127] da uobrazilja aprehendira pojave drukčije nego pod uvjetom mogućega sintetičnog jedinstva ove aprehenzije, onda bi bilo nešto posve slučajno i to, da su se pojave složile u svezu ljudske spoznaje. Jer ako u nas i jest moć asocijacije opažanja, ipak bi po sebi ostalo posve neizvjesno i slučajno, jesu li i ona sama asocijabilna. U slučaju pak, da to ne bi bila, onda bi bilo moguće cijelo mnoštvo opažanja, a zacijelo i jedna cijela osjetilnost u kojoj bih nalazio mnogo empirijske svijesti u svojoj duši, ali rascjepkanu, pa ne bi pripadala svijesti moga sopstva, a to je nemoguće. Jer samo zbog toga što ja sva opažanja pribrajani jednoj svijesti (prvobitnoj apercepciji), mogu kod svih opažanja reći, da sam njih svjestan. Mora

dakle postojati objektivna osnova uobrazilje a priori, tj. takva, koja je spoznatljiva prije svih empirijskih zakona i na kojoj se osniva mogućnost štoviše, čak nužnost zakona koji se proteže na sve pojave, naime da se pojave smatraju kao takvi podaci osjetila koji su o sebi asocijabilni i podvrgnuti općim pravilima potpune povezanosti u reprodukciji. Ovu objektivnu osnovu svake asocijacije pojava nazivam njihovim a f i n i t e t o m. No tu osnovu ne možemo naći nigdje drugdje osim u načelu o jedinstvu apercepcije u pogledu svih spoznaja koje treba da mi pripadaju. Prema njemu moraju svakako sve pojave tako dolaziti u dušu ili se tako moraju aprehendirati, i da se slažu s jedinstvom apercepcije, što bi bilo nemoguće bez sintetičnoga jedinstva u njihovoj povezanosti, koja je prema tome i objektivno nužna.

Objektivno jedinstvo svake (empirijske) svijesti u jednoj svijesti (prvobitnoj apercepciji) jest dakle nužni uvjet čak svakoga mogućeg opažanja, a afinitet svih pojava (bliskih i dalekih] neminovna je posljedica sinteze u uobrazilji koja je a priori osnovana na pravilima.

Dakle uobrazilja je također moć a priori, zbog čega joj dajemo ime produktivne uobrazilje. Ukoliko ona u pogledu svega raznolikoga u pojavi ima za svoj cilj samo jedinstvo u sintezi te pojave, utoliko se ono može nazvati transcendentalnom funkcijom uobrazilje. Stoga je doduše čudno, ali iz dosadašnjega već jasno, da samo pomoću ove transcendentalne funkcije uobrazilje postaje moguć afinitet pojava, a s njime asocijacija i uslijed ove napokon reprodukcija prema zakonima, dakle samo iskustvo; jer bez te transcendentalne funkcije uobrazilje ne bi se nikakvi pojmovi o predmetima mogli sastaviti u iskustvo.

Postojani i trajni ja (čiste apercepcije) sačinjava korelat svih naših predodžbi, ukoliko je samo moguće da njih postanemo svjesni. Svaka svijest isto tako pripada čistoj apercepciji koja sve obuhvaća, kao što svaki osjetilni zor kao predodžba pripada čistom unutrašnjem zoru, naime vremenu. Ova je apercepcija dakle ono što mora pridoći čistoj uobrazilji, da bi njezinu funkciju napravila intelektualnom. Naime sinteza uobrazilje, premda a priori izvršena, jest sama o sebi ipak uvijek osjetilna, jer onu raznolikost povezuje samo onako kako se u zrenju p o j a v l j u j e, npr. oblik trokuta. No zbog odnosa raznolikosti prema jedinstvu apercepcije moći će nastati[128] pojmovi koji pripadaju razumu, ali samo pomoću uobrazilje u odnosu prema osjetilnome zrenju.

Mi dakle imamo čistu uobrazilju kao osnovnu moć ljudske duše, koja je a priori osnovom svakoj spoznaji. Pomoću nje raznolikost zrenja s jedne strane dovodimo u vezu s uvjetom nužnoga jedinstva čiste apercepcije s druge strane. Oba krajnja kraja, naime osjetilnost i razum, moraju pomoću ove transcendentalne funkcije uobrazilje nužno biti u vezi, jer bi oni inače doduše davali pojave, ali ne predmete empirijskoga spoznanja, dakle ne iskustvo. Zbiljsko iskustvo, koje se sastoji od aprehenzije, asocijacije (reprodukcije) i napokon rekognicije pojava, sadrži u ovoj posljednjoj i najvišoj moći (od jednostavno empirijskih elemenata iskustva) pojmove, koji omogućuju formalno jedinstvo iskustva, a s njime svaku objektivnu vrijednost (istinu) empirijske spoznaje. Ova načela rekognicije raznolikosti, ukoliko se odnose samo na formu jedinstva uopće, jesu dakle one kategorije. Na njima se prema tome osniva svako formalno jedinstvo u sintezi uobrazilje, a pomoću ove i sva njihova empirijska upotreba (u rekogniciji, reprodukciji, asocijaciji, aprehenziji) sve naniže do pojava, jer ove samo pomoću elemenata spoznaje uopće[129] mogu pripadati našoj svijesti, dakle nama samima.

Dakle red i pravilnost u pojavama, koje nazivamo prirodom, unosimo mi sami u njih, pa ih u njima ne bismo ni mogli naći, da ih mi ili priroda naše duše nije iskonski stavila u njih. To jedinstvo prirode ima naime biti nužno, tj. a priori sigurno jedinstvo povezanosti pojava. No kako bismo a priori mogli utrti put sintetičnome jedinstvu, kad ne bi u prvobitnim spoznajnim izvorima naše duše a priori bili sadržani subjektivne osnove takvoga jedinstva i kad ti subjektivni uvjeti ne bi ujedno bili objektivno vrijedni, jer su osnove mogućnosti da se uopće kakav objekt spozna u iskustvu.

Mi smo gore razum objasnili na svakojake načine: pomoću spontaniteta spoznaje (u opreci prema receptivitetu osjetilnosti), pomoću moći mišljenja, ili pak pomoću moći pojmova ili i sudova. Ako se razmotre pri svjetlu, izlaze sva ova objašnjenja na isto. Sada možemo razum karakterizirati kao moć pravila. Ovo je obilježje plodnije i bliže njegovoj suštini. Osjetilnost nam daje forme (zrenja), razum pak pravila. Razum uvijek nastoji da pojave pregledava u namjeri da bi u njima našao kakvo pravilo. Pravila, ukoliko su objektivna[130] (dakle ukoliko nužno pripadaju spoznaji predmeta), zovu se zakoni. Premda mi iskustvom učimo mnoge zakone, zakoni su ipak samo posebna određenja još viših zakona, od kojih najviši (pod

kojima stoje svi drugi)[131] potječu a priori iz samoga razuma, pa nisu uzeti iz iskustva. Naprotiv oni pribavljaju pojavama njihovu zakonitost, omogućujući upravo time iskustvo. Dakle razum nije samo moć koja sebi uspoređivanjem pojava stvara pravila. On je samo zakonodavstvo za prirodu, tj. bez razuma ne bi uopće bilo prirode, tj. sintetičnoga jedinstva raznolikoga u pojavama prema pravilima, jer pojava, kao takvih, ne može biti izvan nas, nego one egzistiraju samo u našoj osjetilnosti. Ova[132] je pak kao predmet spoznaje u iskustvu sa svime, što ona može sadržavati moguća samo u jedinstvu apercepcije, No[133] jedinstvo apercepcije jest transcendentalna osnova nužne zakonosti svih pojava u iskustvu. Upravo to isto jedinstvo apercepcije u pogledu raznolikosti predodžbi (naime da se ta raznolikost odredi iz jedne jedine) jest pravilo, a moć je ovih pravila razum. Dakle sve pojave kao moguća iskustva leže isto tako a priori u razumu i dobivaju svoju formalnu mogućnost od njega, kao što sami zorovi leže u osjetilnosti, pa su prema formi samo pomoću nje mogući.

Koliko god dakle pretjerano, koliko god proturječno zvuči, kad se kaže: razum je sam izvor zakona prirode, a prema tome i formalnoga jedinstva prirode, toliko je takva tvrdnja ipak ispravna i predmetu, tj. iskustvu primjerena. Empirijski zakoni kao takvi ne mogu doduše nipošto svoje postanje izvesti iz čistoga razuma, kao što se neizmjerna raznolikost pojava ne može dovoljno shvatiti na osnovi osjetilnoga zrenja. No svi empirijski zakoni samo su posebna određenja čistih zakona razuma, pa su tek pod njima i njihovim normama mogući empirijski zakoni. Pod njima poprimaju pojave zakonsku formu, kao što sve pojave bez obzira na različnost njihove empirijske forme ipak uvijek moraju biti primjerene uvjetima čiste forme osjetilnosti.

Dakle čisti je razum u kategorijama zakon sintetičnoga jedinstva svih pojava, pa tek uslijed toga čini mogućim iskustvo s obzirom na njegovu formu. U transcendentalnoj dedukciji kategorija nismo imali da učinimo ništa više nego da napravimo shvatljivim ovaj odnos razuma prema osjetilnosti, a pomoću nje i prema svima predmetima iskustva, dakle objektivnu vrijednost njegovih čistih pojmova a priori, pa da time ustanovimo njihovo postanje i istinu.

Sumarni prikaz ispravnosti i jedine mogućnosti ove dedukcije čistih razumskih pojmova

Kad bi predmeti, s kojima naša spoznaja ima posla, bili stvari same

o sebi, onda mi o njima ne bismo mogli imati pojmova a priori. Jer odakle bismo ih uzeli? Kad bismo ih uzeli od objekta (a da ovdje još jedanput ne ispitamo, kako bi nam on mogao postati poznat), onda bi naši pojmovi bili samo empirijski, a ne pojmovi a priori. Uzmemo li ih iz sebe samih, onda ono što je samo u nama ne može odrediti kakvoću predmeta koji je različit od naših predodžbi, tj. ne može biti razlogom, zašto bi imala postojati stvar kojoj pripada takvo nešto, što mi imamo u mislima, i zašto naprotiv svaka ova predodžba nije prazna. Ako naprotiv posvuda imamo posla samo s pojavama, onda je ne samo moguće, nego je i nužno, da stanoviti pojmovi a priori prethode empirijskoj spoznaji predmeta. Kao pojave sačinjavaju one naime predmet koji je samo u nama, jer se sama modifikacija naše osjetilnosti ne može naći izvan nas. Međutim sama ova predodžba, da su sve ove pojave, dakle predmeti, kojima se mi možemo pozabaviti, svi zajedno u meni, tj. da su određenja moga identičnoga sopstva, izražava kao nužno njihovo potpuno jedinstvo u jednoj istoj apercepciji. U tome jedinstvu moguće svijesti sastoji se i forma svake spoznaje predmeta (pomoću koje se pomišlja raznolikost kao pripadna jednom objektu). Dakle način kako raznolikost osjetilne predodžbe (zora) pripada nekoj svijesti prethodi svakoj spoznaji predmeta kao njezina intelektualna forma, pa sačinjava i sam formalnu spoznaju svih predmeta a priori uopće, ukoliko se pomišljaju (kategorije). Njihova sinteza pomoću čiste uobrazilje, jedinstvo svih predodžbi u odnosu prema prvobitnoj apercepciji, prethode svakoj empirijskoj spoznaji. Dakle čisti su razumski pojmovi samo zato a priori mogući, štoviše, s obzirom na iskustvo čak neophodni, što naša spoznaja ima posla samo s pojavama, čija mogućnost leži u nama samima i čija se veza i jedinstvo (u predodžbi nekoga predmeta) nalaze samo u nama, dakle prethode svakom iskustvu, pa to iskustvo i u pogledu forme mora učiniti tek mogućim. Iz ovoga načela, jedinoga mogućega između svih, izvedena je onda i naša dedukcija kategorija.

DRUGA KNJIGA

Transcendentalne analitike

Analitika načela

Opća je logika sazdana prema nacrtu koji se posve točno podudara s razdiobom viših moći spoznavanja. To su: *razum, rasudna moć i um.* Stoga se ona doktrina u svojoj analitici bavi *pojmovima, sudovima i zaključcima,* upravo prema funkcijama i redu onih duševnih moći, koje se razumijevaju pod opsežnim nazivom razuma uopće.

Budući da spomenuta formalna logika apstrahira od svakoga sadržaja spoznaje (bila ona čista ili empirijska), a bavi se samo formom mišljenja (diskurzivnom spoznajom) uopće, ona u svom analitičkom dijelu može obuhvatiti i kanon za um. Forma uma ima svoj sigurni propis koji se u svojim momentima može spoznati a priori samim raščlanjivanjima umskih radnja, a da se ne uzima u obzir posebna priroda spoznaje, koja je pri tom upotrijebljena.

Transcendentalna se logika u ovoj razdiobi ne može povoditi za njom, jer je ograničena na određen sadržaj, naime na čiste spoznaje a priori. Jer pokazuje se *da transcendentalna upotreba uma* uopće nema objektivne vrijednosti, dakle da ne pripada *logici istine,* tj. analitici, nego da kao *logika privida* zahtijeva poseban dio skolastičke građevine pod imenom transcendentalne *dijalektike.*

Razum i rasudna moć imaju prema tome u transcendentalnoj logici svoj kanon upotrebe, koja objektivno važi, dakle koja je istinita, pa tako oni pripadaju u njezin analitički dio. No *um* u svojim pokušajima da o predmetima nešto riješi a priori i da spoznaju proširi preko granica mogućeg iskustva, jest posve *dijalektičan,* pa njegove prividne tvrdnje nipošto ne pristaju u kanon, kakav analitika treba da sadržava.

Prema tome će *analitika načela* biti samo kanon za *rasudnu moć* koji je uči da razumske pojmove, koji sadržavaju uvjet za pravila a priori, primjenjuje na pojave. Zbog toga ću se, uzimajući za temu prava *načela razuma,* poslužiti nazivom *doktrine rasudne moći,* kojim se taj posao točnije označuje.

UVOD

O transcendentalnoj rasudnoj snazi uopće

Ako se razum uopće proglasi kao moć pravila, onda je rasudna snaga moć *supsumiranja* pod pravila, tj. razlikovanja stoji li što pod danim pravilom (casus datae legis) ili ne. Opća logika ne sadrži nikakve propise za rasudnu snagu i ne može ih sadržavati. Jer kako *ona apstrahira od svega sadržaja spoznaje,* ne preostaje joj ništa osim posla da analitički rastavi samu formu spoznaje na pojmove, sudove i zaključke i da na taj način stvori formalna pravila svake razumske upotrebe. Kad bi ona dakle htjela općenito pokazati, kako bi trebalo supsumirati pod ova pravila, tj. razlikovati, je li što podvrgnuto njima ili ne, onda ona to ne bi mogla drukčije nego opet samo pomoću nekoga pravila. No ovo upravo zato što je pravilo zahtijeva iznova pouku rasudne snage; i tako se pokazuje da je razum doduše sposoban za pouku i opremu pomoću pravila, ali da je rasudna snaga poseban talent, kojemu nije potrebna pouka nego samo izvršavanje. Stoga je ona ono specifično tzv. prirodnog razuma, kojega nedostatak ne može nadoknaditi ni jedna škola, jer premda ona ograničenu razumu potpuno može pružiti pravila uzeta iz tuđe spoznaje i, tako reći, nakalamiti mu ih, sposobnost da se učenik njima ispravno služi mora ipak pripadati njemu samome. Ni jedno pravilo, koje bi mu se propisalo u ovome pogledu nije u nedostatku takvoga prirodnog dara sigurno od zloupotrebe.[134] Stoga liječnik, sudac ili državnik može imati u glavi mnogo lijepih patologijskih, jurističkih ili političkih primjera, i to u takvome stupnju da bi sam u tome mogao postati temeljit učitelj, ali će ipak u njihovoj primjeni lako pogriješiti. To pak ili zato što mu nedostaje prirodna moć rasuđivanja (ako i ne razum), pa će doduše ono općenito in abstracto uvidjeti, ali neće moći razlikovati da li kakav slučaj in concreto potpada ovamo, ili i zato, što pomoću primjera i zbiljskih djela nije dosta izvježban za taj sud. I jedina velika korist od primjera jest to, da izoštravaju rasudnu snagu. Što se pak tiče ispravnosti i preciznosti razumske spoznaje, to primjeri naprotiv obično djeluju donekle štetno na nju, jer samo rijetko adekvatno ispunjavaju uvjet pravila (kao casus in terminis), pa povrh toga često oslabljuju onaj napor razuma, da se pravila prema tome jesu li dovoljna spoznaju u općenitosti i nezavisno od osobitih okolnosti iskustva. Zato oni najposlije stvaraju naviku da se upotrebljavaju više kao formule

nego kao načela. Tako su primjeri neki potporanj rasudne snage, bez kojega onaj, kojemu nedostaje prirodni talent rasuđivanja, nikada ne može biti.

No premda *opća logika* rasudnoj snazi ne može dati nikakvih propisa, s *transcendentalnom logikom* ipak stoji posve drukčije, tako da se čak čini[135] da je pravi posao ove potonje, da rasudnu snagu u upotrebi čistoga razuma ispravi i osigura pomoću određenih pravila. Da bi se naime razumu na području čiste spoznaje a priori pribavilo proširenje, tj. kao doktrina čini se filozofija nepotrebna ili, štoviše, loše primijenjena, jer se na taj način po svim dosadašnjim pokušajima dobilo malo ili čak ništa. Naprotiv kao kritika upotrebljava se filozofija sa svom svojom oštroumnošću i umijećem istraživanja, da se spriječe zablude rasudne snage (lapsus judicii) u upotrebi ono nekoliko čistih razumskih pojmova što ih imamo (premda je korist onda samo negativna).

No transcendentalna filozofija ima tu osebujnost da osim pravila (ili, štoviše, općega uvjeta za pravila), koje je dano u čistom razumskom pojmu, može ujedno a priori pokazati slučaj na koji se ono ima primijeniti. Razlog toj prednosti, koju ona u ovome pogledu ima ispred svih znanosti koje poučavaju (osim matematike), leži upravo u tome što se ona bavi pojmovima koji se a priori imaju odnositi na njezine predmete. Prema tome se njihova objektivna vrijednost ne može dokazati a posteriori, jer bi se na taj način previdio[136] njihov dignitet, nego ona ujedno mora u općim, ali dovoljnim obilježjima prikazati uvjete, pod kojima predmeti mogu biti dani u skladu s onim pojmovima. U protivnom bi slučaju bili bez ikakvoga sadržaja, dakle samo logičke forme, a ne čisti razumski pojmovi.

Ova *transcendentalna doktrina rasudne snage* sadržavat će dva poglavlja: *prvo,* koje se bavi osjetilnim uvjetom pod kojim se jedino mogu upotrebljavati čisti razumski pojmovi, tj. shematizmom čistoga razuma; *drugo* se pak poglavlje bavi sintetičnim sudovima koji pod ovim uvjetima a priori proizlaze iz čistih razumskih pojmova i koji su osnova svim ostalim spoznajama a priori, tj. bavi se načelima čistoga razuma.

PRVO POGLAVLJE

Transcendentalne doktrine rasudne snage

(ili analitike načela)

O shematizmu čistih razumskih pojmova

U svima supsumcijama predmeta pod pojam mora predodžba predmeta biti *istovrsna* s pojmom, tj. pojam mora sadržavati ono što se predočuje u predmetu koji se ima supsumirati pod njega. Naime upravo to znači ovaj izraz da je predmet sadržan *pod* pojmom. Tako je empirijski pojam *tanjura* istovrstan s čistim geometrijskim pojmom *kružnice,* jer se okruglost, koja se u pojmu pomišlja, kod tanjura dade promatrati.[137]

Čisti su razumski pojmovi u usporedbi s empirijskim (štoviše, uopće osjetilnim) zorovima posve *neistovrsni* i ne mogu se nikada naći u nekome zoru. Kako je dakle moguća *supstancija* zorova pod čiste razumske pojmove, dakle *primjena* kategorije na pojave? Nitko naime neće kazati: ta kategorija, npr. kauzalitet, može se promatrati osjetilima i sadržana je u pojavi. Ovo tako prirodno i važno pitanje jest međutim uzrokom, koji čini nužnom transcendentalnu doktrinu rasudne snage, da bi se pokazala mogućnost kako se *čisn razumski pojmovi* uopće mogu primijeniti na pojave. U svima drugim znanostima u kojima pojmovi, pomoću kojih se predmet općenito pomišlja, nisu tako različiti i heterogena od onih koji predmet predstavljaju in concreto, kako je dan, nepotrebno je da se u pogledu primjene pojmova na predmet dade posebno objašnjenje.

Jasno je dakle, da mora biti nešto treće, što s jedne strane mora biti istovrsno s kategorijom, a s druge strane s pojavom i što čini mogućom primjenu prve na potonju. Ova predodžba koja posreduje mora biti čista (bez svega empirijskoga), ali ipak s jedne strane *intelektualna,* a s druge strane *osjetilna.* Takva je predodžba *transcendentalna shema.*

Razumski pojam sadrži čisto sintetično jedinstvo raznolikoga uopće. Vrijeme kao formalni uvjet raznolikoga unutrašnjega osjetila, dakle povezanosti predodžbi, sadrži raznolikost a priori u čistome zoru. Transcendentalno vremensko određenje jest s *kategorijom* (koja sačinjava njegovo jedinstvo) utoliko istovrsno, ukoliko je *općenito* i ukoliko se osniva na pravilu a priori. No ono je s druge strane s pojavom utoliko istovrsno, ukoliko je vrijeme sadržano u svakoj empirijskoj predodžbi

raznolikoga. Stoga će biti moguća primjena kategorije na pojave pomoću transcendentalnoga vremenskog određenja, koje kao shema razumskih pojmova posreduje kod supsumcije pojava pod kategorije.

Poslije onoga, što smo pokazali u dedukciji kategorija, vjerojatno nitko neće dvoumiti da se opredijeli u pitanju, dadu li se ti čisti razumski pojmovi upotrijebiti samo empirijski ili i transcendentalno, tj. da li se kao uvjeti mogućeg iskustva odnose a priori samo na pojave, ili se kao uvjeti mogućnosti stvari uopće mogu protegnuti na predmete same o sebi (bez neke restrikcije na našu osjetilnost). Tamo smo naime vidjeli da su pojmovi sasvim nemogući[138], i da ne mogu imati kakvo značenje, ako nije ili njima samima ili bar elementima od kojih se sastoje dan neki predmet, dakle da se ne mogu odnositi na stvari o sebi (bez obzira na to, kako i da li nam mogu biti dane); nadalje da je jedini način, kako nam predmeti bivaju dani, modifikacija naše osjetilnosti; napokon da čisti pojmovi a priori osim funkcije razuma u kategoriji moraju a priori sadržavati još formalne uvjete osjetilnosti (naročito unutrašnjega osjetila), koji sadrže opći uvjet pod kojim se kategorija jedino može primijeniti na kakav predmet. Mi ćemo ovaj formalni i čisti uvjet osjetilnosti, na koji je razumski pojam u svojoj primjeni restringiran, nazvati *shemom* toga razumskog pojma, a postupak razuma s tim shemama *shematizmom* čistoga razuma.

Shema je sama o sebi u svako doba samo produkt uobrazilje; ali kako sintezi ove posljednje nije cilj pojedini zor, nego samo jedinstvo u određenju osjetilnosti, to shemu ipak valja razlikovati od slike. Kad stavim pet točaka jednu za drugom ....., onda je to slika broja pet. Ako ja naprotiv samo pomišljam broj uopće, koji može biti pet ili stotina, onda je to pomišljanje više predodžba metode kako se neka množina (npr. tisuću) pomišlja prema određenom pojmu, nego sama ova slika koju teško da bih u potonjemu slučaju mogao da pregledam i poredim s pojmom. Dakle tu predodžbu o općemu postupku uobrazilje, kojim se pojmu pribavlja njegova slika, nazivam shemom za taj pojam.

Zaista našim čistim osjetilnim pojmovima nisu osnovom slike predmeta, nego sheme. Pojmu o trokutu uopće ne bi nikada nikakva njegova slika bila adekvatna. Ona naime nikada ne bi dostigla općenitost pojma koji važi za sve trokute, za pravokutne ili istokračne itd., nego bi uvijek bila ograničena samo na jedan dio ove sfere. Shema trokuta može uvijek egzistirati samo u mislima, a znači pravilo sinteze uobrazilje s obzirom na čiste oblike u prostoru. Još mnogo manje predmet iskustva ili njegova slika može biti ravna empirijskome pojmu, jer se ovaj uvijek neposredno odnosi

na shemu uobrazilje kao na pravilo određivanja našega zrenja prema određenom općem pojmu. Pojam o psu znači pravilo prema kojemu moja uobrazilja može označiti oblik stanovite[139] četveronožne životinje, a da nije ograničena na jedan jedini posebni oblik koji pruža iskustvo, ili pak i na koju god moguću sliku koju mogu prikazati in concreto. Ovaj shematizam našega razuma u pogledu pojava i njihove same forme skrivena je umjetnost u dubinama ljudske duše. Njezinu pravu vještinu teško da ćemo ikada izmamiti prirodi i Staviti je pred oči neprekrivenu. Mi možemo reći samo toliko: *slika* je produkt empirijske moći reproduktivne[140] uobrazilje, a *shema* osjetilnih pojava (kao figura u prostoru) jest produkt i kao neki monogram čiste uobrazilje a priori, pomoću kojega i prema kojemu slike tek postaju moguće. Ali one se uvijek samo pomoću sheme, koju označuju, moraju vezati s pojmom, a po sebi one ne kongruiraju s njime potpuno. Naprotiv je shema čistoga razumskog pojma nešto što se ne može svesti ni na kakvu sliku, nego je samo čista sinteza prema nekome pravilu jedinstva prema pojmovima uopće što ga izražava kategorija, pa je transcendentalni produkt uobrazilje. Ovaj se odnosi na određenje unutrašnjega osjetila uopće prema uvjetima njegove forme (vremena) u pogledu svih predodžbi, ukoliko bi one imale biti a priori povezane u jednome pojmu.

Da se ne zadržimo kod suha i dosadna razglabanja onoga što se zahtijeva za transcendentalne sheme čistih razumskih pojmova uopće, radije ćemo ih prikazati po redu kategorija i u svezi s njima.

Čista slika svih veličina (quantorum) za vanjsko osjetilo jest prostor, ali čista slika svih predmeta osjetila uopće jest vrijeme. Čista *shema* veličine (quantitatis) kao pojma razuma jest *broj,* koji je predodžba koja obuhvaća sukcesivnu adiciju jednoga po jednoga (istovrsnoga). Tako broj nije ništa drugo nego jedinstvo sinteze raznolikosti istovrsnoga zora uopće, i to zbog toga što ja samo vrijeme proizvodim u aprehenziji zrenja.

Realitet je u čistome razumskom pojmu ono što odgovara osjetu uopće; dakle ono čiji pojam u samome sebi pokazuje neki bitak (u vremenu). Negacija je ono čiji pojam predstavlja neki nebitak u vremenu. Suprotstavljanje obaju zbiva se dakle u razlici istoga vremena kao ispunjenoga ili praznoga vremena. Kako je vrijeme samo forma zora, dakle predmeta kao pojava, to je ono, što na njima[141] odgovara osjetu, transcendentalna materija svih predmeta kao stvari o sebi (stvarnost, realitet).[142] Svaki osjet ima međutim neki stupanj ili veličinu kojom on isto vrijeme, tj. unutrašnje osjetilo u pogledu iste predodžbe nekoga predmeta, može ispuniti više, odnosno manje, dok ne prijeđe u ništa (= 0 = *negatio).*

Odnos i veza ili zapravo prijelaz od realiteta na negaciju, koji svaki realitet kao kvantum čini predočivim, i shema realiteta kao kvantiteta nečega ukoliko ispunjava vrijeme jest upravo ono kontinuitivno i jednolično proizvođenje njegovo u vremenu, jer se od osjeta, koji ima određen stupanj, u vremenu silazi do iščeznuća, ili se od negacije postepeno ide gore do neke veličine.

Shema supstancije jest trajnost realnoga u vremenu, tj. njegova predodžba kao supstrata empirijskoga vremenskog određenja uopće, koji dakle ostaje dok se sve drugo mijenja. (Vrijeme ne prolazi, nego u njemu prolazi opstojnost promjenljivoga. Dakle vremenu, koje je samo nepromjenljivo i trajno, odgovara u pojavi ono nepromjenljivo u opstojnosti, tj. supstancija, i samo se prema njoj s obzirom na vrijeme može odrediti slijed i istodobnost pojava.)

Shema uzroka i kauzaliteta jedne stvari uopće jest ono realno, na što, kad se po volji postavi, u svako doba slijedi nešto drugo. Ona se dakle sastoji u sukcesiji raznolikoga, ako je ova podvrgnuta nekome pravilu.

Shema zajedništva (uzajamnoga djelovanja) ili uzajamnoga kauzaliteta supstancija s obzirom na njihove akcidencije jest istodobnost određenja jedne supstancije s određenjima druge prema nekom općem pravilu.

Shema mogućnosti jest podudaranje sinteze različnih predodžbi s uvjetima vremena uopće (jer npr. ono oprečno u jednoj stvari ne može biti istodobno, nego samo jedno za drugim), dakle određenje neke stvari u bilo kojemu vremenu.

Shema zbilje jest opstojnost u određeno vrijeme.

Shema nužnosti jest opstojnost neke stvari u svako vrijeme.

Iz svega ovoga vidi se sada da shema svake kategorije sadržava i predstavlja samo jedno vremensko određenje.[143] Tako shema veličine sadrži i predstavlja proizvođenje (sintezu) samoga vremena u sukcesivnoj aprehenziji nekoga predmeta, shema kvaliteta sintezu osjeta (opažanja) s predodžbom vremena ili ispunjenje vremena, shema relacije odnos opažanja među sobom u svako vrijeme (tj. prema pravilu vremenskog određenja), napokon shema modaliteta i njegovih kategorija samo vrijeme kao korelat određenja nekoga predmeta, da li i kako pripada vremenu. Zato sheme nisu ništa drugo nego *vremenska određenju* a priori prema pravilima, a ova se po redu kategorija odnose na *vremenski niz, vremenski sadržaj, vremenski red,* napokon na *vremenski skup* u pogledu svih mogućih predmeta.

Iz toga je sada jasno da se shematizam razuma pomoću transcendentalne sinteze uobrazilje ne sastoji ni u čemu drugome nego u jedinstvu svake raznolikosti zrenja u unutrašnjem osjetilu i tako indirektno u jedinstvu apercepcije kao funkcije koja odgovara unutrašnjem osjetilu (receptivitetu). Prema tome su sheme čistih razumskih pojmova pravi i jedini uvjeti koji tim pojmovima pribavljaju neki odnos prema objektima, dakle neko *značenje.* Zato kategorije imaju najposlije samo empirijsku primjenu, jer služe samo za to da se pojave pomoću načela a priori nužnoga jedinstva (zbog nužnoga sjedinjenja svake svijesti u prvotnoj apercepciji) podvrgnu općim pravilima sinteze i da ih time naprave podesnima za potpunu vezu u iskustvu.

Sve naše spoznaje leže u cijelosti svakoga mogućeg iskustva, a u općem odnosu prema njemu sastoji se transcendentalna istina koja prethodi svakoj empirijskoj istini i koja je čini mogućom.

No ipak udara u oči i to, da sheme osjetilnosti ipak ujedno i restringiraju kategorije, premda ih tek te sheme realiziraju, tj. ograničavaju ih na uvjete koji su izvan razuma (naime u osjetilnosti). Zato je shema zapravo samo fenomenon ili osjetilni pojam predmeta u skladu s kategorijom. *(Numerus* est quantitas phaenomenon, *sensatio* realitas phaenomenon *constans* et perdurabile rerum substantia phaenomenon — *aeternitas,* necessitas, phaenomena etc.) Ako sada izostavimo jedan uvjet koji restringira, onda mi, kako se čini, amplificiramo pojam koji je prije toga bio ograničen. Tako bi kategorije u svome čistom značenju bez ikakvih uvjeta osjetilnosti imale važiti o stvarima uopće, kakve jesu, umjesto da ih njihove sheme samo predstavljaju *kako se one pojavljuju,* dakle da one imaju značenje koje je neovisno o svakoj shemi i koje se proteže mnogo dalje. Razumskim pojmovima zaista i nakon odbitka svakoga osjetilnog uvjeta svakako ostaje jedno, ali samo logičko značenje jednostavnoga jedinstva predodžbi kojima se ne pridaje nikakav predmet, dakle i nikakvo značenje koje bi moglo dati kakav pojam[144] o objektu. Tako bi npr. supstancija, kad bismo ostavili po strani osjetilno određenje trajnosti, značilo samo nešto što se može pomišljati kao subjekt (a da nije predikat nečega drugoga). Od ove predodžbe ne mogu dakle ništa napraviti, jer mi uopće ne pokazuje kakva određenja ima stvar koja bi imala važiti kao takav prvi subjekt. Prema tome su kategorije bez shema samo funkcije razuma za pojmove, ali ne predstavljaju nikakav predmet. Ovo značenje dobivaju od osjetilnosti koja razum realizira, jer ga ujedno restringira.

DRUGO POGLAVLJE

Transcendentalne doktrine rasudne snage

(ili analitike načela)

Sustav svih načela čistoga razuma

Mi smo u prethodnomu poglavlju razmotrili transcendentalnu rasudnu snagu samo s obzirom na opće uvjete pod kojima je jedino ovlaštena da upotrebljava čiste razumske pojmove za sintetične sudove. Sada je naš posao da sudove, koje razum zaista proizvodi pod ovom kritičkom opreznošću, prikaže u sustavnoj vezi. Za to naša tablica kategorija bez sumnje mora dati prirodno i sigurno rukovodstvo. Naime upravo njihov odnos prema mogućem iskustvu mora sačinjavati svaku čistu razumsku spoznaju a priori, a njihov odnos prema osjetilnosti uopće prikazat će zbog toga potpuno i u jednome sustavu sva transcendentalna načela razumske upotrebe.

Načela a priori zovu se tako ne samo zato što sadrže u sebi osnove drugih sudova, nego i zato što se sama ne osnivaju na višim i općenitijim spoznajama. Ali ovo ih svojstvo ipak ne oslobađa svaki puta od dokaza. Jer ako se ovaj i ne bi mogao dalje izvoditi — budući da se takvo načelo ne osniva na objektivnim razmatranjima[145] nego mu je naprotiv osnovom sva spoznaja njegova objekta — onda to ipak ne sprečava da ne bi iz subjektivnih izvora mogućnosti spoznaje predmeta uopće bilo moguće, štoviše nužno stvoriti dokaz. Inače bi naime to načelo imalo na sebi najveću sumnju jednostavno izmišljene tvrdnje.

Drugo: ograničit ćemo se jednostavno na ona načela koja se odnose na kategorije. Načela transcendentalne estetike, prema kojima su prostor i vrijeme uvjeti mogućnosti svih stvari kao pojava, a isto tako i restrikcija ovih načela, naime da se ne mogu odnositi na same stvari o sebi, ne pripadaju dakle našem ograničenom polju istraživanja. Isto tako ni matematička načela ne sačinjavaju nikakav dio ovoga sustava, jer su izvedeni samo iz zora, ali ne iz čistoga razumskog pojma. No njihova će mogućnost, s obzirom na to da su ipak sintetični sudovi a priori, ovdje nužno naći mjesta, doduše ne zato da dokažu svoju ispravnost i apodiktičnu izvjesnost, što im uopće nije potrebno, nego da učine

shvatljivom i da deduciraju samo mogućnost takvih evidentnih spoznaja a priori.

No mi ćemo morati govoriti i o načelu analitičnih sudova, i to doduše u opreci prema načelima sintetičnih sudova, kojima se mi zapravo bavimo, jer upravo ovo suprotstavljanje oslobađa teoriju sintetičnih sudova od svakoga nesporazuma, stavljajući je jasno pred oči u njezinoj osebujnoj prirodi.

PRVI ODSJEK

SUSTAVA NAČELA ČISTOGA RAZUMA

O najvišemu načelu svih analitičkih sudova

Kakav god sadržaj imala naša spoznaja i kako god se odnosila prema objektu, ipak je opći, premda samo negativni uvjet svih naših sudova uopće, da sebi samima ne proturiječe. U protivnome slučaju ti sudovi sami o sebi nisu ništa (i bez obzira na objekt). No ako u našemu sudu i nema proturječja, ipak on bez obzira na to može pojmove povezati tako kako to predmet ne donosi sa sobom, ili i tako da nam nije dan nikakav razlog, ni a priori ni a posteriori, koji bi opravdavao takav sud. I tako sud usprkos svemu tome što je slobodan od svakog unutrašnjeg proturječja, ipak može biti ili neispravan ili bezrazložan.

Načelo da ni jednoj stvari ne pripada predikat koji joj proturiječi, zove se načelo proturječja. Ono je općenit, premda samo negativan kriterij svake *istine,* ali pripada upravo zato samo u logiku, jer vrijedi jedino za spoznaje, jednostavno kao spoznaje uopće, bez obzira na njihov sadržaj, pa kaže da ih proturječje potpuno uništava i ukida.

No ono se može i pozitivno upotrijebiti, tj. ne samo da se odagna neispravnost i zabluda (ukoliko se one osnivaju na proturječju), nego da se i istina spozna. Jer ako je *sud analitičan,* bilo da je negativan ili afirmativan, njegova se istina svagda mora moći dovoljno spoznati prema načelu proturječja. O onome što leži i što se pomišlja kao pojam već u spoznaji objekta morat će se proturječje u svako doba ispravno negirati, ali sam pojam o objektu morat će se nužno afirmirati, i to zato što bi opreka toga proturiječila objektu.

Stoga moramo i *načelu proturječja* kao općenitom i potpuno dovoljnom *načelu svake analitične spoznaje* dopustiti njegovu vrijednost; ali dalje od dovoljna kriterija istine i ne ide njegov ugled i upotrebljivost. Da mu naime ne može proturiječiti nikakva spoznaja a da samu sebe ne uništi, to je zacijelo ono što čini da je odredbeni razlog istine naše spoznaje. Kako mi međutim imamo posla zapravo samo sa sintetičnim dijelom svoje spoznaje, imat ćemo doduše uvijek na umu da nikada ne radimo protiv ovoga nepovredivog načela, ali od njega u pogledu istine ove vrste spoznaje

nikada ne možemo očekivati neko objašnjenje.

No ima ipak jedna formula ovoga glasovitog, premda od svakoga sadržaja lišenoga i samo formalnoga načela, koja sadrži sintezu koja je iz neopreznosti i posve nepotrebno umiješana u nju. Ona glasi: nemoguće je da nešto ujedno jest i nije. Budući da se ovdje osim toga (riječju nemoguće) suvišno vješa apodiktična sigurnost, koja se sama od sebe mora dati razumjeti iz načela, zato je to načelo aficirano uvjetom vremena, pa će upravo reći: Stvar = A, koja je nešto = B, ne može u isto vrijeme biti non B; ali može vrlo lijepo biti oboje (isto tako B kao i non B) jedno za drugim. Na primjer čovjek, koji je mlad, ne može u isto vrijeme biti star, ali upravo taj isti čovjek može posve lijepo u jednome vremenu biti mlad, a u drugome nemlad, tj. star. Međutim načelo proturječja kao prosto logičko načelo ne mora svoje izjave ograničiti na vremenske odnose, stoga je takva formula njegovoj svrsi posve protivna. Nesporazum dolazi odatle što se jedan predikat neke stvari najprije apstrahira od njezina pojma, pa se potom njegova opreka povezuje s tim predikatom. To nikada ne daje proturječje sa subjektom, nego samo s njegovim predikatom koji se sintetično povezao sa subjektom, i to samo onda kad se prvi i drugi predikat postavi u isto vrijeme. Kažem li da čovjek, koji je neuk, nije učen, onda kraj toga mora stajati uvjet: *u isto vrijeme;* jer onaj tko je u jedno vrijeme neuk može u drugome vremenu vrlo lijepo biti učen. No, ako kažem da ni jedan neuki čovjek nije učen, onda je ovaj sud analitičan, jer sada i obilježje (neučenosti) sačinjava pojam subjekta, pa je onda niječni sud neposredno jasan iz načela proturječja, a da ne mora pridoći uvjet: *u isto vrijeme.* To i jest uzrok zbog kojega sam gore tako promijenio njegovu formulu, da se time jasno izrazi priroda analitičnoga načela.

DRUGI ODSJEK

SUSTAVA NAČELA ČISTOGA RAZUMA

O najvišemu načelu svih sintetičnih sudova

Razjašnjenje mogućnosti sintetičnih sudova jest zadaća s kojom opća logika nema nikakva posla. Ona im čak ne smije znati ni za ime. No u transcendentalnoj logici to je razjašnjenje najvažniji posao od svih, pa čak i jedini kad je govor o mogućnosti sintetičnih sudova a priori kao i o uvjetima i opsegu njihove vrijednosti. Naime nakon dovršenja toga posla može ona potpuno zadovoljiti svojoj svrsi, tj. da odredi opseg i granice čistoga razuma.

U analitičkome dijelu ostajem kod danoga suda, da o njemu nešto ustanovim. Ako je on afirmativan, onda ja tome pojmu pridajem samo ono što se u njemu već pomišljalo. Ako je negativan, onda isključujem iz njega samo njegovu opreku. No kod sintetičnih sudova moram izaći iz danoga pojma da bih nešto sasvim drugo od onoga što se u njemu pomišljalo razmatrao u odnosu prema njemu. Stoga taj odnos nije nikada ni odnos identiteta ni proturječja, pa se kod toga po samome sudu ne može vidjeti ni njegova istina ni njegova zabluda.

Recimo, dakle, da se iz jednoga danog pojma mora izaći da bi se sintetički povezao s jednim drugim, onda je potrebno nešto treće, u čemu jedino može nastati sinteza dvaju pojmova. Što je dakle ovo treće kao medij svih sintetičnih sudova? To je samo spoj u kojemu su sadržane sve naše predodžbe, naime unutrašnje osjetilo i njegova forma a priori, vrijeme. Sinteza predodžbi osniva se na uobrazilji, ali njihovo sintetično jedinstvo (koje je potrebno za sud) na jedinstvu apercepcije. U tome valjat će, dakle, tražiti mogućnost sintetičnih sudova, a kako sve troje sadržava izvore za predodžbe a priori, valjat će u tome potražiti i mogućnost čistih sintetičnih sudova, štoviše iz ovih će razloga biti čak nužni, ako treba da nastane spoznaja o predmetima, koja se osniva samo na sintezi predodžbi.

Ako neka spoznaja mora imati objektivan realitet, tj. ako bi trebalo da se odnosi na kakav predmet i da u njemu ima značenja i smisla, onda predmet na bilo koji način mora biti dan. Bez toga su pojmovi prazni, pa smo pomoću njih doduše mislili nešto, ali uistinu tim mišljenjem ništa nismo

spoznali, nego smo se samo igrali s predodžbama. Predmet dati, ako se to i opet ne misli samo posredno, nego neposredno ga prikazati u zrenju, ne znači ništa drugo nego njegovu predodžbu odnositi na iskustvo (bilo zbiljsko ili bar moguće). Čak prostor i vrijeme, koliko god su ti pojmovi čisti od svega empirijskoga i koliko god je i sigurno da se potpuno a priori predstavljaju u duši, bili bi ipak bez objektivne vrijednosti i bez smisla i značenja kad se ne bi pokazala njihova nužna primjena na predmete iskustva. Jest, njihova je predodžba jednostavna shema, koja se uvijek odnosi prema reproduktivnoj uobrazilji koja doziva predmete iskustva bez kojih ne bi imali nikakvo značenje. I tako je to sa svim pojmovima bez razlike.

Dakle *mogućnost iskustva* jest ono što svima našim spoznajama a priori daje objektivan realitet. Iskustvo se pak osniva na sintetičnom jedinstvu pojava, tj. na sintezi prema pojmovima o predmetu pojava uopće. Bez nje ono ne bi bilo nikakva spoznaja, nego samo rapsodija opažanja koja se ne bi složila ni u kakav kontekst prema pravilima potpuno povezane (moguće) svijesti, dakle ni u transcendentalno i nužno jedinstvo apercepcije. Iskustvu leže dakle u osnovi načela njegove forme a priori, naime opća pravila jedinstva u sintezi pojava. Objektivni se realitet tih pravila kao nužnih uvjeta u svako doba mogu pokazati u iskustvu, štoviše čak u njegovoj mogućnosti. No izvan ovoga odnosa sintetični su sudovi a priori posve nemogući, jer nemaju ništa treće, naime nikakav[146] predmet na kojemu bi sintetično jedinstvo njihovih pojmova moglo pokazati njihov objektivni realitet.[147]

Premda mi stoga o prostoru uopće ili o oblicima, što ih produktivna uobrazilja naznačuje u njemu, toliko toga a priori spoznajemo u sintetičnim sudovima tako da nam za to zaista nije potrebno nikakvo iskustvo, ipak ova spoznaja ne bi bila ništa nego samo zabavljanje s pukom mozgovnom tlapnjom, kad se prostor ne bi imao smatrati kao uvjet pojava koje sačinjavaju materiju vanjskoga iskustva. Zato se oni čisti sintetični sudovi, premda samo posredno, odnose na moguće iskustvo ili naprotiv na samu ovu njegovu mogućnost, pa osnivaju samo na tome objektivnu vrijednost svoje sinteze.

Kako je dakle iskustvo kao empirijska sinteza u svojoj mogućnosti jedini način spoznavanja koji svakoj drugoj sintezi daje realitet, to ono kao spoznaja a priori ima istine (podudaranje s objektom) samo stoga, što sadržava jedino ono što je potrebno za sintetično jedinstvo iskustva uopće.

Dakle najviše je načelo svih sintetičnih sudova: svaki predmet stoji pod nužnim uvjetima sintetičnoga jedinstva raznolikosti zrenja u mogućem iskustvu.

Na takav su način sintetični sudovi a priori mogući, ako formalne uvjete zrenja a priori, sintezu uobrazilje i njezino nužno jedinstvo u transcendentalnoj apercepciji dovodimo u vezu s mogućom iskustvenom spoznajom i ako kažemo: uvjeti *mogućnosti iskustva* ujedno su uvjeti *mogućnosti predmeta iskustva* i imaju zato objektivnu vrijednost u sintetičnome sudu a priori.

TREĆI ODSJEK

SUSTAVA NAČELA ČISTOGA RAZUMA

Sistematični prikaz svih njegovih sintetičnih načela

Da uopće postoje načela, to valja pripisati samo čistome razumu, koji je ne samo moć pravila u pogledu onoga što se zbiva, nego je sam izvor načela prema kojima[148] nužno stoji pod pravilima sve (što god za nas može biti predmet). Bez takvih pravila pojavama nikada ne bi mogla pripadati spoznaja predmeta koji im odgovara. Čak prirodni zakoni, ako se smatraju kao načela empirijske razumske primjene, imaju ujedno neki izraz nužnosti, dakle bar nagađanje nekoga određenja zbog razloga koji vrijede a priori i prije svakog iskustva. No svi zakoni prirode bez razlike stoje pod višim načelima razuma, jer ih primjenjuju samo na posebne slučajeve pojave. Samo ta načela daju dakle pojam, koji sadrži uvjet i, tako reći, eksponent za pravilo uopće, a iskustvo daje slučaj koji stoji pod pravilom.

Što se jednostavno empirijska načela smatraju za načela čistoga razuma ili i obratno, to zapravo ne može biti nikakva opasnost; jer nužnost na osnovi pojmova, kojom se odlikuju načela čistoga razuma[149], i nedostajanje te nužnosti u svakom empirijskom načelu, koliko god ono vrijedilo općenito, može lako spriječiti to zamjenjivanje. Ima međutim čistih načela a priori, koja ipak ne bih htio pripisati čistome razumu kao njemu svojstvena, i to zato što nisu izvedena iz čistih pojmova, nego iz čistih zorova (premda pomoću razuma), a razum je moć pojmova. Matematika ima takvih načela, ali njihova primjena na iskustvo, dakle njihova objektivna vrijednost, štoviše mogućnost takve sintetične spoznaje a priori (njezina dedukcija) osniva se ipak uvijek na čistome razumu.

Zato ja među svoja načela neću ubrojiti načela matematike, ali ću svakako ubrojiti ona na kojima se a priori osniva njezina mogućnost i objektivna vrijednost i koja se prema tome imaju smatrati kao princip[150] ovih načela, pa idu od *pojmova* k zoru, a ne obratno od *zora* k pojmovima.

U primjeni čistih razumskih pojmova na moguće iskustvo jest upotreba njihove sinteze ili *matematička* ili *dinamička;* jer se ona dijelom odnosi samo na *trenje,* a dijelom na *opstojnost* pojave uopće. No uvjeti a priori

zrenja u pogledu iskustva svakako su nužni, uvjeti opstojnosti objekata mogućeg empirijskoga zrenja po sebi samo slučajni. Stoga će načela matematičke primjene glasiti bezuvjetno nužno, tj. apodiktički, a načela dinamičke primjene imat će doduše također karakter nužnosti a priori, ali samo pod uvjetom empirijskoga mišljenja u iskustvu, dakle samo posredno i indirektno, tj. neće sadržavati onu neposrednu evidenciju (premda bez štete po njihovu izvjesnost, koja se općenito odnosi na iskustvo) koja je svojstvena matematičkim načelima. No to će se bolje dati prosuditi na kraju ovoga sustava načela.

Tablica kategorija daje nam posve prirodni naputak za tablicu načela, jer ova nisu ništa drugo nego pravila objektivne primjene kategorija. Prema tome su sva načela čistoga razuma

1. **Aksiomi**
zrenja

2.
Anticipacije
opažanja

3.
Anticipacije
iskustva

4. Postulati
empirijskoga mišljenja
uopće.

Ove sam nazive odabrao oprezno, da ne bi ostale nezapažene razlike u pogledu evidencije i primjene ovih načela. Međutim će se uskoro pokazati ovo: što se tiče i evidencije i određenja pojava a priori prema kategorijama *veličine* i *kvalitete* (ako se pazi samo na formu pojava), u tome se njihova načela prilično razlikuju od dviju ostalih kategorija, jer su ona prva načela sposobna za intuitivnu, ali ova druga samo za diskurzivnu izvjesnost, premda je jedna i druga potpuna. Zato ću ona prva dva načela nazvati *matematičkim,* a potonja dva *dinamičkim* načelima.[151] No zacijelo će se opaziti da ja ovdje nemam pred očima ni načela matematike u prvome slučaju ni načela opće (fizičke) dinamike u drugome slučaju, nego samo načela čistoga razuma u odnosu prema unutrašnjemu osjetilu (bez razlike u njemu danih predodžbi), uslijed čega matematička i dinamička načela sva zajedno dobivaju svoju mogućnost. Ja sam im dakle nadjenuo imena više s obzirom na njihovu primjenu nego zbog njihova sadržaja, pa prelazim sada na njihovo razmatranje onim istim redom kako su predočena u tablici.

1. O AKSIOMIMA ZRENJA

Načelo čistoga razuma: Sve su pojave prema svome zoru ekstenzivne veličine.[152]

[Dokaz]

[Sve pojave sadržavaju s obzirom na formu neki zor u prostoru i vremenu, koji je svima njima a priori osnovom. One se dakle ne mogu drukčije aprehendirati, tj. primiti u empirijski svijet, nego samo pomoću sinteze raznolikoga, uslijed čega se proizvode predodžbe nekog određenog prostora ili vremena, tj. pomoću sastavljanja istovrsnoga i pomoću svijesti o sintetičnom jedinstvu toga raznolikoga (istovrsnoga). Svijest o sintetičnom jedinstvu[153] raznolikoga istovrsnoga u zrenju uopće, ukoliko je time tek moguća predodžba objekta, jest međutim pojam veličine (quanti). Tako je i samo opažanje nekoga objekta kao pojave moguće samo pomoću istoga sintetičnog jedinstva raznolikoga u danome osjetilnom zrenju, čime se jedinstvo složenosti raznolike istovrsnosti pomišlja u pojmu *veličine,* tj. pojave su sve zajedno veličine, i to *ekstenzivne veličine,* jer se kao zorovi u prostoru i vremenu moraju predočivati pomoću one iste sinteze, kojom se uopće određuju prostor i vrijeme.][154]

Ekstenzivnom veličinom nazivam onu, u kojoj predodžba dijelova omogućuje predodžbu cijeloga (pa joj dakle nužno prethodi). Crtu, kako god ona malena bila, ne mogu sebi predočiti, a da je ne povlačim u mislima, tj. da od jedne točke ne proizvodim sve dijelove i da tek time označim ovaj zor. Isto je tako sa svakim, pa i najmanjim vremenom. U njemu ja pomišljam samo sukcesivni tok od jednoga trenutka do drugoga, pri čemu se pomoću svih vremenskih dijelova i njihova dodavanja proizvodi određena vremenska veličina. Kako je čisti zor kod svih pojava ili prostor ili vrijeme, to je svaka pojava kao zor ekstenzivna veličina, jer se može spoznati u aprehenziji samo sukcesivnom sintezom (od dijela do dijela). Prema tome se sve pojave već promatraju kao agregati (množini unaprijed danih dijelova), a to baš nije slučaj kod svake vrste veličina, nego samo kod onih koje mi sebi kao takve predočujemo i aprehendiramo *ekstenzivno.*

Na ovoj sukcesivnoj sintezi produktivne uobrazilje u proizvođenju oblika osniva se matematika protežnosti (geometrija) sa svojim aksionima koji izražavaju uvjete osjetilnoga zrenja a priori. Pod tim uvjetima jedino može nastati shema čistoga pojma u[155] vanjskoj pojavi, npr. između dvije točke moguć je samo jedan pravac; dva pravca ne zatvaraju nikakav prostor itd. To su aksiomi, koji se odnose zapravo samo na veličine (quanta) kao takve.

Što se pak tiče veličine (quantitas), tj. odgovora na pitanje kako je što veliko, to s obzirom na nj ipak nema aksioma u pravome smislu, premda su različna od ovih načela sintetična i neposredno sigurna (indemonstrabilia). Da naime jednako dodano jednakome ili oduzeto od njega daje jednako, to su analitična načela, jer sam neposredno svjestan identiteta jednoga proizvođenja veličine s drugim; a aksiomi treba da su sintetični sudovi a priori. Naprotiv su evidentni sudovi brojčanih odnosa svakako sintetični, ali ne općenito kao sudovi geometrije, a baš zato nisu aksiomi, nego se mogu nazvati brojčanim formulama. Da je 7 + 5 = 12, to nije analitičan sud. Ja naime ni u predodžbi 7 ni u predodžbi 5, niti u predodžbi o sastavljanju obiju ne pomišljam broj 12. (Da ovaj broj treba da pomišljam u *adiciji obiju,* o lome ovdje nije govor, jer se kod analitičnih sudova samo pita da li. ja predikat zaista pomišljam u predodžbu subjekta.) No premda je taj sud sintetičan, ipak je on samo pojedinačan sud. Ako se ovdje gleda samo na sintezu istovrsnoga (jedinica), onda se ona ovdje može zbivati samo na jedan jedini način, premda je *primjena* tih brojeva kasnije općenita. Kad kažem: s tri crte, od kojih su dvije zajedno veće nego treća, dade se nacrtati trokut, onda ja ovdje imam samo funkciju produktivne uobrazilje koja može crte povući veće ili manje, a isto tako može po volji učiniti, da se sastanu u najrazličnijim kutovima. Naprotiv je broj 7 moguć samo na jedan jedini način, a i broj 12, koji se proizvodi sintezom prvoga s brojem 5. Takvi se sudovi dakle ne smiju nazivati aksiomima, nego brojčanim formulama (jer inače bi ih bilo beskonačno mnogo).

Ovo transcendentalno načelo matematike pojava daje našoj spoznaji a priori veliko proširenje. To je načelo naime jedino, koje čistu matematiku u cijeloj njenoj preciznosti čini primjenljivom na predmete iskustva. To bez ovoga načela ne bi tako samo od sebe bilo jasno, nego je čak prouzročilo i mnoga proturječja. Pojave nisu same stvari o sebi. Empirijski je zor moguć samo pomoću čistoga zora (prostora i vremena). Što dakle geometrija kaže o čistome zoru, vrijedi bez daljnjega i o empirijskome, a izgovori, kao da predmeti osjetila ne bi morali biti primjereni pravilima konstrukcije u

prostoru (npr. beskonačne djeljivosti crta i kutova), moraju otpasti.[156] Time se naime prostoru, a s njime ujedno i svakoj matematici odriče objektivna vrijednost, pa se više ne zna zašto i dokle se ona smije primijeniti na pojave. Sinteza prostora i vremena kao bitnih forma[157] svakoga zora jest ono, što ujedno omogućuje aprehenziju pojave, dakle svako vanjsko iskustvo, a prema tome i svaku spoznaju njegovih predmeta, a što matematika u čistoj primjeni dokazuje o sintezi prostora i vremena, to nužno vrijedi i o vanjskome iskustvu. Svi prigovori protiv toga samo su šikane neispravno poučenog uma koji zabludom misli osloboditi predmete osjetila od formalnog uvjeta naše osjetilnosti, pa ih, premda su samo pojave, predočuje kao predmete same o sebi, dane razumu. U tome se slučaju o njima ne bi dakako ništa moglo sintetički spoznati a priori, dakle ni pomoću čistih pojmova o prostoru, a znanost, koja ove određuje, naime sama geometrija, ne bi bila moguća.

2. ANTICIPACIJA OPAŽANJA

Načelo koje anticipira sva opažanja kao takva glasi: U svima pojavama ima osjet i ono realno, što mu odgovara na predmetu (realitas phaenomenon), intenzivnu veličinu, tj. stupanj.[158]

[Dokaz]

[Opažanje je empirijska svijest, tj. takva svijest u kojoj se ujedno nalazi osjet. Pojave kao predmeti opažanja nisu čisti (formalni) zorovi kao prostor i vrijeme (jer ovi se uopće ne mogu opažati). One dakle sadrže u sebi povrh zora još i materije za neki objekt uopće, (pomoću kojih se nešto što egzistira predstavlja u prostoru ili vremenu), tj. ono realno u osjetu kao prostor subjektivnoj predodžbi o kojoj čovjek može postati samo svjestan, da je subjekt aficiran i koju dovodi u vezu s nekim objektom uopće. Međutim je od empirijske do čiste svijesti moguća stupnjevita promjena, jer ono realno empirijske svijesti posve iščezava, pa preostaje samo formalna svijest (a priori) o raznolikosti u prostoru i vremenu; dakle moguća je i sinteza proizvođenja veličina osjeta, od njegova početka, čistoga zora = 0 do njegove samovoljne veličine. Kako pak osjet o sebi nije nikakva objektivna predodžba, pa se u njemu ne nalazi ni zor prostora ni vremena, to mu doduše neće pripadati ekstenzivna, ali ipak neka veličina (i to pomoću njezine aprehenzije, u kojoj empirijska svijest u određenome

vremenu od ništa = 0 može narasti do svoje, tj. osjetu[159] dane mjere), dakle može mu pripadati *intenzivna veličina.* U skladu s njome mora se svim objektima opažanja, ukoliko je u tome opažanju sadržan osjet, pridavati *intenzivna veličina,* tj. neki stupanj utjecaja na osjetilo.][160]

Svaka spoznaja kojom ja ono, što pripada empirijskoj spoznaji, mogu a priori spoznati i odrediti može se nazvati anticipacijom. Bez sumnje je to ono značenje u kojemu je Epikur upotrebljavao svoj izraz — πρόληψις. No kako na pojavama ima nešto što se nikada ne spoznaje a priori, a to i sačinjava pravu razliku između empirijske spoznaje i spoznaje a priori, naime osjet (kao materija opažanja), to slijedi da je zapravo osjet ono što se nikako ne može anticipirati. Naprotiv, čista ćemo određenja u prostoru i vremenu kako u pogledu oblika, tako i veličine moći nazivati anticipacijama pojava, jer predstavljaju a priori ono što je uvijek a posteriori dano u iskustvu. No pretpostavimo da bi se ipak našlo nešto što se kod svakog osjeta kao osjeta uopće dade a priori spoznati, (a da nije dan kakav posebni osjet) onda bi to u izuzetnom smislu zaslužilo da se nazove anticipacijom, jer čini se čudnim da se iskustvo anticipira u onome što se tiče upravo njegove materije, koja se može crpsti samo iz njega. A tako ovdje zaista stoji stvar.

Aprehenzija samo pomoću osjeta ispunja samo jedan trenutak (ako naime ne uzmem u obzir sukcesiju mnogih osjeta). Kao nešto u pojavi čija aprehenzija nije sukcesivna sinteza, koja od dijelova ide k cijeloj predodžbi, osjet dakle nema ekstenzivne veličine. Nedostatak osjeta u istome trenutku predstavljao bi taj trenutak praznim, dakle = 0. Što pak odgovara empirijskoj zamjedbi osjeta jest realitet (realitas phaenomenon), što odgovara nedostatku istoga jest negacija = 0. Međutim je svaki osjet sposoban za smanjivanje, tako da može opadati i na taj način malo pomalo nestati. Stoga je između realiteta u pojavi i negacije kontinuitivna veza mnogih mogućih međuosjeta, kojih je međusobna razlika uvijek manja nego razlika između danog osjeta i nule ili potpune negacije. To će reći: ono realno u pojavi ima uvijek neku veličinu. No nju ne nalazimo u aprehenziji, jer se ova zbiva pomoću samog osjeta u jednome trenutku[161], a ne pomoću sukcesivne sinteze mnogih osjeta, pa ne ide dakle od dijelova k cijelome. Prema tome ono realno ima doduše veličinu, ali ne ekstenzivnu.

Onu veličinu, koja se aprehendira samo kao jedinstvo i u kojoj se mnoštvo može predočiti samo pomoću približavanja negaciji = 0, nazivam *intenzivnom veličinom.* Tako svaki realitet u pojavi ima intenzivnu veličinu, tj. neki stupanj. Ako se ovaj realitet smatra kao uzrok (bilo osjeta

ili drugoga realiteta u pojavi, tj. neke promjene), onda se stupanj realiteta kao uzroka naziva momentom, npr. momentom težine, i to zato što stupanj označuje samo veličinu, čija aprehenzija nije sukcesivna, nego trenutačna. Ovoga se međutim ovdje dotičem samo mimogred, jer s kauzalitetom zasada još nemam posla.

Prema tome svaki osjet, dakle i svaki realitet u pojavi, koliko god bio malen, ima neki stupanj, tj. neku intenzivnu veličinu koja se još uvijek može smanjivati, a između realiteta i negacije postoji kontinuitivna veza mogućih realiteta i mogućih manjih opažanja.[162] Svaka boja, npr. crvena, ima neki stupanj koji nikada nije najmanji, koliko god bio malen, a tako posvuda stoji stvar i s toplinom, momentom težine itd.

Svojstvo veličina prema kojemu na njima ni jedan dio nije najmanji mogući (ni jedan dio jednostavan), zove se njihov kontinuitet. Prostor i vrijeme su quanta continua, jer ni jedan njihov dio ne može biti dan, a da se ne ograniči granicama (točkama i momentima), dakle svaki dio može biti dan samo tako, da je i sam taj dio opet prostor ili vrijeme. Dakle prostor sastoji se samo od prostora, a vrijeme od vremena. Točke i momenti samo su granice, tj. samo mjesta njihova ograničenja. No mjesta pretpostavljaju svagda one zorove koje bi ta mjesta trebalo da ograniče ili odrede, a od samih mjesta kao sastavnih dijelova, koji bi mogli biti dani još prije prostora ili vremena, ne može se sastaviti ni prostor ni vrijeme. Takve se veličine mogu nazvati i *tekućima,* jer sinteza (produktivne uobrazilje) u njihovu proizvođenju jest tok u vremenu, kojega se kontinuitet običava označivati izrazom tečenje (proticanje).

Prema tome su sve pojave uopće kontinuitivne veličine kako po svome zoru kao ekstenzivne, tako i po samom opažanju (osjetu, dakle realitetu) kao intenzivne veličine. Ako je sinteza raznolikoga u pojavi prekinuta, onda je to agregat od mnogih pojava, a ne zapravo pojava kao kvantum. Taj se agregat ne proizvodi prostim nastavljanjem produktivne sinteze određene vrste, nego ponavljanjem sinteze koja se neprestano prekida. Ako 13 talira nazovem kvantumom novca, onda je to ispravno utoliko ukoliko pod tim razumijevam sadržaj jedne marke čistoga srebra, koji je svakako kontinuitivna veličina u kojoj ni jedan dio nije najmanji, nego bi svaki dio mogao sačinjavati po jedan komad novca koji bi još uvijek sadržavao materiju za još manje. No ako ja pod tim nazivom razumijevam 13 okruglih talira kao toliko komada novaca (makar njihov sadržaj srebra bio koji mu drago), onda je nezgodno da to nazivam kvantumom talira, nego to moram nazvati agregatom, nekim brojem komada novaca. Kako pak kod

svakoga broja ipak mora ležati u osnovi jedinstvo, to je pojava kao jedinstvo kvantum, a kao takav u svako doba kontinuitivan.

Ako su dakle sve pojave — smatrane kako ekstenzivno, tako i intenzivno — kontinuitivne veličine, onda bi se ovdje načelo da je kontinuitivna i svaka promjena (prijelaz neke stvari iz jednoga stanja u drugo) moglo dokazati lako i s matematičkom evidencijom, kad kauzalitet promjene uopće ne bi ležao posve izvan granica transcendentalne filozofije i pretpostavljao empirijska načela. Da je naime moguć uzrok, koji mijenja stanje stvari, tj. koji u stvarima određuje opreku od određenoga danog stanja, o tom nam razum a priori ne daje nikakvo objašnjenje, ne samo zato što ne uviđa mogućnost (jer to uviđanje nedostaje nam kod više spoznaja a priori,) nego zato što se promjenljivost odnosi samo na stanovita određenja pojava koja možemo naučiti samo iz iskustva, dok bi se njihov uzrok imao naći u nečemu nepromjenljivome. No kako mi ovdje nemamo ništa čime bismo se mogli poslužiti osim čistih osnovnih pojmova svega mogućeg iskustva, pod kojima ne smije biti ništa empirijsko, to mi o općoj prirodnoj znanosti, koja je sazdana na određenim osnovnim iskustvima, ne možemo ništa unaprijed riješiti, a da ne povrijedimo jedinstvo sustava.

Pa ipak nam ne nedostaju argumenti velikog utjecaja koji ovo naše načelo ima za anticipiranje opažanja i koji čak popunjava njihove nedostatke utoliko što sprečava sve neispravne zaključke koji bi se izveli iz toga.

Ako svaki realitet u opažanju ima neki stupanj, između kojega i negacije postoji beskonačan stupnjeviti niz sve manjih stupnjeva, i ako isto tako[163] svako osjetilo mora imati određenu granicu[164] receptiviteta osjeta, onda nije moguće opažanje, dakle ni iskustvo, koje bi dokazivalo potpun nedostatak svega realnoga u pojavi, bilo neposredno ili posredno (kojim god obilaženjem u zaključivanju), tj. iz iskustva ne može se nikada izvesti dokaz o praznome prostoru ili praznome vremenu. Naime sam potpuni nedostatak realnoga u osjetilnome zrenju ne može se prvo zamijetiti, a drugo ne može se zaključiti ni iz jedne jedine pojave i razlike stupnja njezina realiteta, a isto se tako ne smije prihvatiti za njezino objašnjenje. Jer premda je čitav zor određenoga prostora ili vremena potpuno realan, tj. ni jedan njegov dio nije prazan, to ipak, budući da svaki realitet ima svoj stupanj koji pri nepromjenljivoj ekstenzivnoj veličini pojave može kroz beskonačne stupnjeve opasti do ništice (praznoga), mora biti beskonačno različnih stupnjeva kojima su prostor i vrijeme ispunjeni, a intenzivna veličina u različnim pojavama mora moći biti manja ili veća, premda je

ekstenzivna veličina zora ista.

Dat ćemo primjer za to. Budući da prirodnjaci u jednakome volumenu opažaju veliku razliku kvantiteta materije različne vrste (dijelom zbog momenta teže ili težine, dijelom zbog momenta otpora protiv drugih gibanih materija), zato gotovo svi oni zaključuju iz toga jednoglasno, da taj volumen (ekstenzivna veličina pojave) mora u svima materijama biti prazan, premda u različnoj mjeri. No koji bi od tih većim dijelom matematičkih i mehaničkih prirodnjaka ikada bio pomislio da ovaj svoj zaključak osnivaju samo na metafizičkoj pretpostavci, za koju tvrde da je tako izbjegavaju. Oni naime pretpostavljaju, da je ono *realno* u prostoru (ja to ovdje neću nazvati neprobojnošću ili težinom, jer su to empirijski pojmovi) *uvijek isto* i da se može razlikovati samo po ekstenzivnoj veličini, tj. po količini. Ovoj pretpostavci, za koju nisu mogli imati nikakva osnova u iskustvu i koja je dakle samo metafizička, ja suprotstavljam transcendentalni dokaz. On doduše ne bi trebalo da objasni razliku u ispunjenosti prostora, ali ipak potpuno ukida tobožnju nužnost one pretpostavke da se spomenuta razlika može objasniti samo pomoću praznih prostora koje treba prihvatiti, pa ima tu zaslugu što razumu bar daje slobodu da tu razliku pomišlja i na drugi način, ako bi prirodno objašnjenje učinilo nužnom kakvu hipotezu za to. Onda mi naime vidimo da svaki realitet, premda jednaki prostori mogu biti ispunjeni različnim materijama, tako da se ni u jednome od njih[165] ne može naći točka *v* kojoj se ne bi zatekla materija, ipak ima kraj istoga kvaliteta svoj stupanj (otpora ili težine). Taj se stupanj bez smanjivanja ekstenzivne veličine ili količine može smanjiti do beskonačnosti prije nego što prijeđe u prazno i iščezne. Tako neko protezanje, koje ispunja jedan prostor, npr. toplina, a na isti način i svaki drugi realitet (u pojavi), ne ostavljajući praznim ni najmanji dio toga prostora, može do beskonačnosti opadati u svojim stupnjevima, pa uza sve to isto tako ispunjavati prostor ovim manjim stupnjevima kao što bi ga druga pojava ispunjavala većima. Moja namjera ovdje nipošto nije da tvrdim da to zaista tako stoji s različnošću materija u pogledu njihove specifične težine, nego samo da na osnovi načela čistoga razuma pokažem da priroda našeg opažanja čini mogućim takav način objašnjenja i da se realitet pojave pogrešno prihvaća kao jednak po stupnju, a kao različan samo po agregaciji i ekstenzivnoj veličini ove agregacije, i to se tobože tvrdi čak pomoću načela razuma a priori.

Ova anticipacija opažanja ipak ima nešto napadno u sebi za istraživača koji je navikao na transcendentalno razmišljanje[166], uslijed kojega je postao

oprezan tako da ona donekle pobuđuje sumnju o tome da bi razum mogao anticipirati[167] jedno takvo sintetično načelo, kao što je načelo o stupnju svega realnoga u pojavama, a prema tome i mogućnosti unutrašnje razlike samog osjeta, kad se apstrahira od njegova empirijskoga kvaliteta. Dakle ima još jedno pitanje koje vrijedi da se riješi: Kako razum može a priori davati sintetičke izjave o pojavama i kako ih može anticipirati čak u onome što je zapravo samo empirijski, naime što se odnosi na osjet.

Kvaliteta je osjeta uvijek samo empirijska, pa se a priori ne može predočiti (npr. boje, okus itd.). Ali ono realno, što odgovara osjetima uopće u opreci prema negaciji = 0, predstavlja samo nešto čiji pojam o sebi sadrži neku opstojnost, a ne znači ništa drugo nego samo sintezu u empirijskoj svijesti uopće. Naime u unutrašnjem osjetilu može se empirijska svijest od 0 povisiti na svaki veći stupanj, tako da upravo ista ekstenzivna veličina (npr. osvijetljena površina) pobuđuje toliki osjet kao agregat mnogih drugih (manje osvijetljenih) zajedno. Može se dakle posve apstrahirati od ekstenzivne veličine pojave, a ipak sebi na samom osjetu predočiti u jednome momentu sinteze jednolično povisivanje od 0 do dane empirijske svijesti. Stoga su doduše svi osjeti kao takvi dani samo a posteriori, ali njihovo svojstvo, da imaju neki stupanj, može se spoznati a priori. Čudnovato je da mi kod veličine uopće možemo a priori spoznati samo jednu jedinu *kvalitetu,* naime kontinuitet, a kod svake kvalitete (realiteta pojava) možemo spoznati a priori samo njihovu intenzivnu *kvantitetu,* naime to da imaju neki stupanj. Sve drugo ostaje prepušteno iskustvu.

3. ANALOGIJE ISKUSTVA

Njihovo je opće načelo: sve pojave stoje s obzirom na svoju opstojnost a priori pod pravilima određenja svoga međusobnog odnosa u vremenu.[168]

[Dokaz]

[Iskustvo je empirijska spoznaja, tj. spoznaja koja pomoću opažanja određuje objekt. Ono je dakle sinteza opažanja koja sama nije sadržana u opažanju, nego sadrži sintetično jedinstvo raznolikosti opažanja u svijesti, jedinstvo koje sačinjava bitnost spoznaje *objekata* osjetila, tj. iskustva (ne samo zrenja ili osjeta osjetila). U iskustvu se doduše opažanja sastaju samo slučajno, tako da iz samih opažanja nije jasna, niti može biti jasna neka

nužnost njihove povezanosti, jer je aprehenzija samo sastavljanje raznolikosti empirijskoga zrenja, ali u aprehenziji ne nalazimo nikakvu predodžbu o nužnosti povezane egzistencije pojava koja ih sastavlja u prostoru i vremenu.[169] No kako je iskustvo spoznaja objekata pomoću opažanja, dakle kako u njemu treba da se predočuje odnos u opstojnosti raznolikosti, i to ne kako se ona sastavlja u vremenu, nego kako je objektivno u vremenu, dok se samo vrijeme ne može opažati, zato je određenje objekata u vremenu moguće samo pomoću njihove veze u vremenu uopće, dakle samo pomoću pojmova, koji povezuju. Budući da ovi pojmovi uvijek sadržavaju nužnost, iskustvo je moguće samo pomoću predodžbe nužne veze opažanja.][170]

Tri modusa vremena jesu *trajnost, slijed i istodobnost.* Zato će svakom iskustvu prethoditi tri pravila svih vremenskih odnosa pojava, prema kojima se svakoj od njih može odrediti njezinu opstojnost u pogledu jedinstva svakoga vremena, pa će tako ta tri pravila omogućiti iskustvo.

Opće načelo svih triju analogija osniva se na nužnome *jedinstvu* apercepcije u pogledu svake moguće empirijske svijesti (opažanja) u *svako vrijeme,* dakle kako je ono a priori osnovom, na sintetičnome jedinstvu svih pojava prema njihovu odnosu u vremenu. Naime prvotna se apercepcija odnosi na unutrašnje osjetilo (skup svih predodžbi), i to a priori na njegovu formu, tj. na odnos raznolike empirijske svijesti u vremenu. U prvotnoj apercepciji treba dakle da se sva ta raznolikost sjedini prema svojim vremenskim odnosima; jer to znači njezino transcendentalno jedinstvo a priori, pod kojim stoji sve što ima da pripada mojoj (tj. mojoj vlastitoj) spoznaji, dakle što može postati predmetom za mene. Ovo *sintetično jedinstvo* u vremenskom odnosu svih opažanja, koje je *a priori određeno,* jest dakle zakon da sva empirijska vremenska određenja moraju stajati pod pravilima općega vremenskog određenja, a analogije iskustva, o kojima ćemo sada raspravljati, moraju biti takva pravila.

Ova se načela odlikuju time da ne razmatraju pojave i sintezu njihova empirijskoga zrenja, nego samo *opstojnost* i njihov međusobni *odnos* s obzirom na tu njihovu opstojnost. Način kako se što aprehendira u pojavi može se a priori odrediti tako, da pravila njegove sinteze ujedno daju ovaj zor a priori u svakome[171] danom primjeru, tj. može se izvesti iz njega. No opstojnost se pojava a priori ne može spoznati, a kad bismo ovim putem i mogli doći do toga da zaključimo kakvu opstojnost, onda je ipak ne bismo spoznali kao određenu, tj. ne bismo mogli anticipirati ono čime bi se njezin empirijski zor razlikovao od drugih.

Prethodna dva načela, koja sam nazvao matematičkima s obzirom na to što opravdavaju da se matematika primijeni na pojave, odnosila su se na pojave u pogledu same njihove mogućnosti, učeći kako bi se i s obzirom na zrenje i s obzirom na ono realno njihova opažanja mogle proizvesti prema pravilima matematičke sinteze. Zato se i kod prvoga i kod drugoga mogu primijeniti brojčane veličine, a s njima određenje pojave kao veličine. Tako ću npr. stupanj osjeta sunčanoga svjetla moći sastaviti od oko 200.000 svjetlosti Mjeseca i a priori određeno dati, tj. konstruirati. Stoga mi ona prva načela možemo nazvati konstitutivnima.

Posve drukčije mora biti s onim načelima koja bi trebalo da opstojnost pojava a priori svedu pod pravila. Kako se opstojnost naime ne da konstruirati, odnosit će se ta načela samo na odnos opstojnosti, pa neće moći biti samo *regulativna* načela. Tu se dakle ne može misliti ni na aksiome ni na anticipacije, nego ako nam je u vremenskome odnosu jedno opažanje dano s drugima (premda neodređenima), onda se neće moći a priori reći *koje* je drugo i *kako veliko* opažanje nužno povezano s onim prvim opažanjem, nego kako je s obzirom na svoju opstojnost u ovome modusu vremena nužno povezano s njime.[172] U filozofiji analogije znače nešto veoma različno od onoga što one predstavljaju u matematici. U matematici su analogije formule koje izražavaju jednakost dvaju odnosa veličina, i uvijek su *konstitutivne,* tako da je dan i četvrti[173] član proporcije, ako su dana tri[174] člana, tj. on se može konstruirati. U filozofiji analogija nije jednakost dvaju *kvantitativnih,* nego *kvalitativnih* odnosa, gdje ja iz tri dana člana mogu spoznati i a priori dati samo *odnos* prema četvrtome, a ne i sam taj četvrti *član,* ali zato imam pravilo prema kojemu ga mogu potražiti u iskustvu, i obilježje prema kojemu ga mogu pronaći u njemu. Dakle analogija iskustva bit će samo pravilo prema kojemu iz opažanja treba da proiziđe jedinstvo iskustva (ne kao samo opažanje, nego kao empirijsko zrenje uopće), pa neće kao načelo o predmetima (pojavama)[175] vrijediti *konstitutivno,* nego samo *regulativno.* No upravo to isto vrijedit će i o postulatima empirijskoga mišljenja uopće, koji se zajedno odnose na sintezu samoga zrenja (forme pojave), opažanja (njegove materije) i iskustva (odnosa tih opažanja), naime da su samo regulativna načela, pa se od matematičkih, koja su konstitutivna, doduše ne razlikuju prema sigurnosti koja u jednima i drugima a priori stoji, ali ipak prema načinu evidencije, tj. prema onom intuitivnome u njima (dakle i po demonstraciji).

No na što se kod svih sintetičnih načela podsjetilo, a što ovdje naročito moramo istaknuti, jest to da ove analogije nemaju značenja i vrijednosti

kao načela transcendentalne, nego samo kao načela empirijske razumske primjene. Prema tome mogu se i dokazati samo kao takve, dakle da se pojave ne mogu supsumirati izravno pod kategorije, nego samo pod njihove sheme. Kad bi naime predmeti na koje se imaju odnositi ova načela bili stvari same o sebi, onda bi bilo posve nemoguće da se o njima što a priori sintetički spozna. Međutim su oni samo pojave čija je potpuna spoznaja samo moguće iskustvo za kojim konačno moraju uvijek ići sva načela a priori[176]. Prema tome mogu imati za cilj samo uvjete jedinstva empirijske spoznaje u sintezi pojava; ali ova se sinteza pomišlja samo u shemi čistoga razumskog pojma, a od njegova jedinstva kao sinteze uopće sadrži kategorija funkciju koja nije restringirana nikakvim osjetilnim uvjetom. Mi ćemo dakle pomoću ovih načela biti ovlašteni da sastavljamo pojave samo prema analogiji s logičkim i općim jedinstvom pojmova, pa ćemo se stoga u samome načelu doduše poslužiti kategorijom, ali u izvođenju (u primjeni na pojave) postavit ćemo na njezino mjesto njezinu shemu kao ključ njezine upotrebe, ili ćemo je, naprotiv, kao uvjet koji restringira staviti o bok kategoriji pod imenom formule onoga načela.

A. PRVA ANALOGIJA

Načelo trajnosti

Sve pojave sadrže ono trajno (supstanciju) kao sam predmet i ono promjenljivo kao njegovo jednostavno određenje, tj. način kako predmet egzistira.

Dokaz ove prve analogije

Sve su pojave u vremenu. Vrijeme može na dva načina odrediti odnos u njihovoj opstojnosti, ukoliko su ili jedna za drugom ili istodobno. S obzirom na prvi način smatra se vrijeme kao vremenski red, a s obzirom na drugi kao vremenski opseg.[177]

Naša je *aprehenzija* raznolikosti uvijek sukcesivna, pa se prema tome uvijek mijenja. Dakle pomoću nje same ne možemo nikada odrediti, je li ta raznolikost kao predmet iskustva u isto vrijeme, ili slijedi li jedno za drugim, ako joj nije osnovom nešto što je u *svako vrijeme,* tj. nešto *neprolazno* i *trajno,* a svaka njegova mijena i istodobnost samo su toliki različni načini (modusi vremena), kako egzistira ono što je trajno. Dakle

samo u onome trajnome mogući su vremenski odnosi (jer simultanitet i sukcesija jedini su odnosi u vremenu), tj. ono trajno je *supstrat* empirijske predodžbe samoga vremena, po kojemu je jedino moguće svako vremensko određenje. Trajnost uopće izražava vrijeme kao stalni korelat svake opstojnosti pojava, svake mijene i svake istodobnosti. Promjena ne snalazi naime samo vrijeme, nego samo pojave u vremenu (kao što istodobnost nije modus samoga vremena, u kojemu nikakvi dijelovi nisu istodobno, nego svi jedan za drugim). Kad bi se samome vremenu htjelo pridati slijed jednoga za drugim, onda bi se moralo pomišljati još jedno drugo vrijeme u kojemu bi bio moguć taj slijed. Samo pomoću onoga što je trajno dobiva *opstojnost* u različnim dijelovima vremenskoga niza izastopce *veličinu* koja se naziva *trajanjem.* Naime u samome slijedu opstojnost uvijek iščezava i počinje, pa nema nikada ni najmanje veličine. Dakle bez onoga što traje nema nikakvoga vremenskog odnosa. Međutim se samo vrijeme o sebi ne može opažati; prema tome je ono, što je trajno u pojavama, supstrat svakoga vremenskog određenja, dakle i uvjet mogućnosti svakoga sintetičnog jedinstva opažanja, tj. iskustva, i po ovome što traje, može se svaka opstojnost i svaka promjena u vremenu smatrati samo kao modus egzistencije onoga, što ostaje i traje. Tako je u svima pojavama ono trajno sam predmet, tj. supstancija (phaenomenon), ali sve ono što se mijenja ili može mijenjati pripada samo načinu, kako ova supstancija ili supstancije egzistiraju, dakle njihovim određenjima.

Ja držim, da je ne samo filozof, nego da je čak i obični ljudski razum ono trajno u svako doba pretpostavljao kao supstrat svake mijene pojava, pa da će ga i svagda prihvaćati kao nešto nesumnjivo, samo što se filozof nešto određenije izražava o tome, jer on kaže: kod svih promjena na svijetu ostaje *supstancija,* a samo se *akcidencije* mijenjaju. No ja nigdje ne nalazim ni pokušaj dokaza o ovome tako sintetičnom načelu, štoviše ono samo rijetko, kao što bi mu se priličilo, stoji na čelu čistih zakona a priori koji postoje potpuno a priori. Zapravo je načelo, da je supstancija trajna, tautologijsko. Naime samo je ova trajnost razlog zašto mi na pojavu primjenjujemo kategoriju supstancije, pa bi trebalo dokazati da u svima pojavama ima nešto trajno na kojemu ono promjenljivo nije ništa drugo nego samo određenje njegove opstojnosti. Budući da se takav dokaz nikada ne može izvesti dogmatički, tj. iz pojmova, jer se odnosi na sintetično načelo a priori, pa se nikada nije pomišljalo na to da takva načela vrijede samo s obzirom na moguće iskustvo, dakle da se mogu i dokazati samo pomoću dedukcije mogućnosti iskustva; zato nije nikakvo čudo, što se ono

kod svakog iskustva napravilo osnovom (jer se njegova potreba osjeća kod empirijske spoznaje), ali se nikada nije dokazalo.

Nekoga su filozofa zapitali: koliko je težak dim? On je odgovorio: Odbij od težine izgorjeloga drveta težinu preostaloga pepela, onda imaš težinu dima. On je dakle pretpostavljao kao nepobitno da materija (supstancija) čak ni u vatri ne propada, nego da se samo njezin oblik mijenja. Isto je tako načelo: od ničega ne postaje ništa, samo drugi zaključak iz načela trajnosti ili, štoviše neprekidne opstojnosti pravoga subjekta u pojavama. Jer ako kod pojava ono što se hoće nazvati supstancijom treba da bude pravi supstrat svakoga vremenskog određenja, onda se isto tako svaka opstojnost u prošlome kao i u budućemu vremenu mora moći odrediti samo i jedino prema tome supstratu. Prema tome mi pojavi možemo dati ime supstancija samo zato što njezinu opstojnost pretpostavljamo u svako vrijeme. Tom se riječju trajnost i ne izražava dobro, jer se ta riječ odnosi više na buduće vrijeme. Međutim je unutrašnja nužnost trajanja ipak nerazdvojivo povezana s nužnošću da je nešto oduvijek bilo, pa neka taj izraz dakle ostane. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, bila su dva načela, koja su stari nerazdruživo povezali, a koja se sada katkada iz nerazumijevanja rastavljaju, jer sebi predstavljamo, da se odnose na same stvari o sebi i da je prvo načelo protivno zavisnosti svijeta od nekoga najvišeg uzroka (čak i s obzirom na njegovu supstanciju). Ova je briga međutim nepotrebna, jer je ovdje govor samo o pojavama na području iskustva kojega jedinstvo nikada ne bi bilo moguće, kad bismo htjeli dopustiti da nastaju nove stvari (s obzirom na supstanciju). Tada bi naime otpalo ono, što jedino može predstavljali jedinstvo vremena, naime identitet supstrata na kojemu svaka promjena jedino ima potpuno jedinstvo. Ova trajnost nije međutim ništa drugo nego način na koji sebi predočujemo opstojnost stvari (u pojavi).

Određenja supstancije, koja nisu ništa drugo nego osobiti njezini načini, zovu se *akcidencije*. One su uvijek realne, jer se tiču opstojnosti supstancije (negacije su samo određenja koja izražavaju nedostatak nečega na supstanciji). Ako se sada tome realnome na supstanciji prida posebna opstojnost (npr. gibanja kao akcidenciji materije), onda se ta opstojnost zove inherencija — različito od opstojnosti supstancije koja se naziva subzistencijom. No iz toga nastaju mnoga kriva tumačenja, pa se govori točnije i ispravnije, ako se akcidencija označi samo kao način na koji je opstojnost supstancije pozitivno određena. Međutim je zbog uvjeta logičke primjene našega razuma ipak neizbježivo da se ono što se u opstojnosti

supstancije može mijenjati, mjesto da supstancija ostane, apstrahira i razmatra u odnosu prema onome što je zaista trajno i radikalno. Stoga ova kategorija i stoji pod naslovom, odnosa više nego njezin uvjet, a ne što bi sama sadržavala kakav odnos.

Na ovoj trajnosti osniva se dakle i ispravak pojma *promjene.* Nastajanje i prestajanje nisu promjene onoga što nastaje i prestaje. Promjena je način egzistiranja koji slijedi iz nekog drugog načina egzistiranja upravo istoga predmeta. Zato je sve što se mijenja *trajno,* a samo se njegovo *stanje mijenja.* Budući da se dakle ta mijena odnosi samo na određenja koja mogu prestati ili i započeti, možemo mi reći rečenicom koja se čini ponešto paradoksna: samo se ono trajno (supstancija) mijenja, ono promjenljivo ne pretrpljuje nikakvu promjenu, nego samo *zamjenu,* jer neka određenja prestaju, a druga započinju.

Zato se promjena može opažati samo na supstancijama, a nastajanje i prestajanje samo za sebe ne može biti moguće opažanje, a da se ne odnosi na neko određenje onoga trajnoga, jer upravo to što traje omogućuje predodžbu o prijelazu iz jednoga stanja u drugo i od nebitka na bitak. Dakle nastajanje i prestajanje mogu se empirijski spoznati kao promjenljiva određenja onoga što ostaje. Pretpostavite da nešto upravo počinje biti; onda morate imati vrijeme u kojemu to nije bilo. No na što ćete to vrijeme vezati, ako ne na ono što već jest? Jer prazno vrijeme, koje prethodi, nije predmet opažanja. No ako to nastajanje vežete za stvari koje su prije toga bile i koje traju sve do onoga što nastaje, onda je posljednje bilo samo određenje prvoga kao onoga što traje. Isto je tako i s prestajanjem, jer ono pretpostavlja empirijsku predodžbu vremena kad neka pojava više nije.

Supstancije (u pojavi) su supstrati svih vremenskih određenja. Nastajanje nekih i prestajanje drugih ukinulo bi čak jedini uvjet empirijskoga jedinstva vremena, a pojave bi se onda odnosile na dva vremena, u kojima bi opstojnost tekla uporedo, a to je besmislica. Jer samo je jedno vrijeme u kojemu se sva različna vremena ne mogu postaviti istodobno, nego se moraju postavljati jedno za drugim.

Prema tome je trajnost neophodan uvjet pod kojim se jedino sve pojave kao stvari ili predmeti mogu odrediti u mogućem iskustvu. Što je pak empirijski kriterij te nužne trajnosti, a s njome i supstancijaliteta pojava, o tome će nam ono što slijedi dati prilike da primijetimo što je potrebno.

B. DRUGA ANALOGIJA

Načelo proizvođenja

Sve što se zbiva (počinje biti) pretpostavlja nešto na što slijedi prema nekome pravilu.[178]

[Dokaz]

[Prethodno je načelo dokazalo da su pojave vremenskoga slijeda sve zajedno samo promjene, tj. sukcesivna opstojnost i neopstojnost određenja supstancije koja traje, dakle da nema opstojnosti same supstancije, koja slijedi za njenom neopstojnošću, ih njena neopstojnost koja slijedi za opstojnošću, drugim riječima da nema nastajanja i prestajanja same supstancije. To se načelo moglo izraziti i ovako: *Svaka mijena (sukcesija) pojava jest samo promjena;* jer nastajanje ili prestajanje supstancije nisu njezina određenja, budući da pojam promjene pretpostavlja, da upravo isti subjekat egzistira s dva oprečna određenja, dakle kao trajan.

Ja opažam da pojave slijede jedna za drugom, da je jedno stanje stvari u vrijeme čija je opreka bila u prethodnom vremenu.[179] Ja zapravo povezujem dva opažanja u vremenu. No povezivanje nije djelo samog osjetila i zrenja, nego je ovdje produkt sintetične moći uobrazilje koja određuje unutrašnje osjetilo u pogledu vremenskoga odnosa. Ali ona može spomenuta dva stanja povezati na dva načina, i to tako da jedno ili drugo prethodi u vremenu; jer samo se vrijeme o sebi ne može opažati i s obzirom na nj, tako reći empirijski odrediti na objektu ono što prethodi, a što slijedi. Ja sam dakle samo svjestan da moja imaginacija jedno postavlja prije, drugo poslije, a ne da u objektu jedno stanje prethodi drugome, ili drugim riječima: samim opažanjem ostaje neodređen *objektivni odnos* pojava koje slijede jedna za drugom. Da bi se pak spoznao kao određen, mora se taj odnos između oba stanja pomišljati tako da se time odredi kao nužno, koje se od njih ima postaviti prije, koje pak poslije, a ne obratno. No pojam koji dovodi sa sobom nužnost sintetičnoga jedinstva može biti samo čisti razumski pojam koji ne leži u opažanju, a to je ovdje pojam *odnosa uzroka i učinka,* od kojih uzrok određuje učinak u vremenu kao posljedicu, a ne kao nešto što bi moglo samo u uobrazilji prethoditi (ili što se čak uopće ne bi moglo opaziti). Tako je samo stoga, što mi svaki slijed pojava, dakle svaku promjenu podvrgavamo zakonu kauzaliteta, moguće

samo iskustvo, tj. empirijska spoznaja pojava. Prema tome su same pojave kao predmeti iskustva moguće upravo samo prema ovome zakonu.][180]

Aprehenzija raznolikosti pojave uvijek je sukcesivna. Predodžbe dijelova slijede jedna za drugom. Da li i u predmetu slijede, to je druga točka refleksije koja u prvoj nije sadržana. Međutim se sve, pa čak i svaka predodžba, ukoliko je čovjek nje svjestan, može nazvati objektom; ali što ova riječ ima značiti kod pojava, ne ukoliko su one (kao predodžbe) objekti, nego ukoliko označuju samo kakav objekt, to je stvar dubljeg istraživanja. Ukoliko su samo kao predodžbe ujedno predmeti svijesti, utoliko one nisu različne od aprehenzije, tj. od primanja u sintezu uobrazilje, pa se dakle mora reći: raznolikost se pojava u duši uvijek proizvodi sukcesivno. Kad bi pojave bile same stvari o sebi, onda prema sukcesiji predodžbi nitko živ ne bi mogao prosuditi kako je njihova raznolikost povezana u objektu. Mi naime imamo posla samo sa svojim predodžbama. Kakve bi mogle biti same stvari o sebi (bez obzira na predodžbe, pomoću kojih nas aficiraju), to je sasvim izvan sfere našega spoznavanja. Kako dakle predodžbe nisu stvari same o sebi, a ipak ono jedino što nam može biti dano za spoznaju, potrebno je da pokažem kakva veza u vremenu pripada samoj raznolikosti na pojavama, dok je njezina predodžba u aprehenziji uvijek sukcesivna. Tako je npr. aprehenzija raznolikosti u pojavi kuće, koja stoji preda mnom, sukcesivna. Sada se pita, je li sama raznolikost te kuće i u sebi sukcesivna, što dakako nitko neće priznati. No čim ja svoje pojmove o predmetu povisim do transcendentalnoga značenja, onda kuća nije stvar o sebi, nego samo pojava, tj. predodžba, čiji je transcendentalni predmet nepoznat. Što ja dakle razumijevam pod pitanjem kako raznolikost može biti povezana u samoj pojavi (koja nije ništa sama o sebi)? Ovdje se ono što leži u subjektivnoj aprehenziji smatra kaopredodžba, a pojava koja mi je dana, bez obzira na to što ona nije ništa više nego skup ovih predodžbi, smatra se kao njihov predmet s kojim treba da se podudara moj pojam koji vadim iz predodžbi aprehenzije. Budući da je podudaranje spoznaje s objektom istina, ubrzo se vidi da se ovdje može pitati samo za formalne uvjete empirijske istine, i da se pojava u protuodnosu prema predodžbama aprehenzije kao njihov objekt, koji je različan od njih može predočiti samo na taj način, ako stoji pod pravilom koje je razlikuje od svake druge aprehenzije, čineći nužnim neki način veze raznolikoga. Ono kod pojave što sadrži uvjet ovoga nužnog pravila aprehenzije jest objekt.

Dopustite nam sada da prijeđemo na svoj zadatak. Da se nešto zbiva, tj.

da nastane nešto ili neko stanje kojega prije nije bilo ne može se empirijski: opaziti, ako ne prethodi pojava koja to stanje ne sadrži u sebi. Naime realitet, koji slijedi iza praznoga vremena, dakle nastajanje, kojemu ne prethodi nikakvo stanje stvari, isto se tako ne može aprehendirati kao ni samo prazno vrijeme. Dakle svaka aprehenzija nekoga događaja jest opažanje koje slijedi za jednim drugim. Budući da je to kod svake sinteze aprehenzije onako kao što sam gore pokazao kod pojave kuće, ona se time još ne razlikuje od drugih. No ja primjećujem i ovo: ako kod neke pojave, koja sadrži neko zbivanje, nazivam prethodno stanje opažanja A, a iduće B, da B u aprehenziji može slijediti samo nakon A, ali da opažanje A ne može slijediti nakon B, nego da može samo prethoditi. Ja npr. vidim kako brod plovi niz rijeku. Moje opažanje njegova mjesta u nižemu toku slijedi nakon opažanja njegova mjesta u višemu toku rijeke, pa je nemoguće da bi se u aprehenziji ove pojave brod najprije opažao nizvodno, a potom uzvodno. Dakle red u slijedu opažanja u aprehenziji jest ovdje određen, pa je aprehenzija vezana za taj red. U prethodnom primjeru o kući mogla su moja opažanja u aprehenziji početi od njezina vrha i završiti se na zemlji, ali su mogla početi i odozdo i gore se završiti, a isto su tako ono raznoliko empirijskoga zrenja mogla aprehendirati s desna ili s lijeva. U nizu ovih pojava nije dakle bilo određenoga reda koji bi učinio nužnim, gdje[181] bih morao početi u aprehenziji da bih raznolikost povezao empirijski. No ovo se pravilo kod opažanja onoga što se zbiva u svako doba može naći, pa čini *nužnim* red opažanja (u aprehenziji ove pojave) koja slijede jedna za drugima.

Morat ću dakle u našemu slučaju *subjektivni slijed* aprehenzije izvesti iz *objektivnoga slijeda* pojava, jer je ona prva inače posve neodređena i jer nijednu pojavu ne razlikuje od druge. Ona prva sama ne dokazuje ništa o povezanosti raznolikoga na objektu, jer je posve samovoljna. Ova druga sastojat će se dakle u redu raznolikosti pojave, prema kojemu aprehenzija jednoga (što se zbiva) slijedi za drugim (što prethodi) *prema nekome pravilu.* Samo na taj način imam pravo reći o samoj pojavi, a ne samo o svojoj aprehenziji, da u pojavi nalazimo slijed što znači toliko, da ja aprehenziju ne mogu prikazati drukčije nego upravo samo u tome slijedu.

Prema takvome pravilu mora dakle u onome što uopće prethodi nekome događaju ležati uvjet za pravilo, prema kojemu u svako doba i nužno slijedi taj događaj. Ali obratno ne mogu od događaja ići natrag i (aprehenzijom) odrediti ono što prethodi. Naime od iduće vremenske točke ne vraća se ni jedna pojava prethodnoj točki, ali se ipak odnosi *na neku*

prethodnu vremensku točku; od danoga je vremena naprotiv nuždan tok k određenome vremenu koje slijedi. Zato što je to nešto što slijedi moram to nužno odnositi na nešto drugo što prethodi i na što ono slijedi prema nekome pravilu, tj. nužno, tako da događaj kao ono uvjetovano sigurno upućuje na neki uvjet, a ovaj određuje događaj.

Pretpostavimo da nekome događaju ništa ne prethodi, na što bi on prema pravilu morao slijediti, onda bi sav slijed opažanja bio samo u aprehenziji, tj. samo subjektivan, ali onda uslijed toga ne bi bio objektivno određen, što bi zapravo u opažanjima imalo biti ono što prethodi, a što pak ono što slijedi. Mi bismo na taj način imali samo neku igru predodžbi koja se. ne bi odnosila ni na kakav objekt, tj. naše opažanje nikako ne bi s obzirom na vremenski odnos razlikovalo jednu pojavu od druge, jer je sukcesija u aprehendiranju uvijek jednovrsna, a u pojavi nema dakle ništa što je određuje, tako da se time određen slijed učini objektivno nužnim. Ja dakle neću moći[182] reći da u pojavi dva stanja slijede jedno za drugim, nego samo to da jedna aprehenzija slijedi za drugom, a to je samo nešto *subjektivno,* pa ne određuje nikakav objekt i ne može prema tome vrijediti kao spoznaja nekoga predmeta (čak ni u pojavi).

Kad mi dakle saznajemo da se što zbiva, onda pri tome uvijek pretpostavljamo da nešto prethodi, nakon čega ono slijedi prema nekome pravilu. Bez toga ja naime ne bih rekao o objektu da slijedi, jer sam slijed u mojoj aprehenziji ne opravdava slijed u objektu, ako nije određen pravilom u odnosu prema nečemu što prethodi. Što ja dakle svoju subjektivnu sintezu (aprehenzije) činim objektivnom, događa se uvijek s obzirom na pravilo prema kojemu su pojave u svome slijedu, tj. kako se zbivaju, određene prethodnim stanjem, i samo pod ovom pretpostavkom moguće je samo iskustvo o nečemu što se zbiva.

Čini se doduše kao da to proturiječi svim opažanjima koja su se u svako doba činila o toku naše razumske upotrebe, koja nas je navela na to da tek pomoću zapaženih i uspoređenih skladnih posljedica mnogih događaja, koji slijede iza prethodnih pojava, otkrijemo pravilo, prema kojemu stanoviti događaji uvijek slijede nakon određenih pojava, i da nam je tek to dalo povoda da sebi stvorimo pojam o uzroku. Na takvoj osnovi bio bi taj pojam samo empirijski, a pravilo koje on pribavlja, da sve što se događa mora imati neki uzrok, bilo bi isto tako slučajno kao i samo iskustvo. Njegova općenitost i nužnost bile bi onda samo uobražene, pa ne bi imale prave općenite vrijednosti, jer ne bi bile osnovane a priori, nego samo na indukciji. No kod toga stoji stvar tako kao sa svim drugim čistim

predodžbama a priori (npr. s prostorom i vremenom), koje mi možemo apstrahirati od iskustva kao jasne pojmove zato što smo ih mi stavili u nj, pa smo stoga iskustvo stvorili tek pomoću njih. Dakako da je logička jasnoća ove predodžbe pravila kao pojma o uzroku, koje pravilo određuje red događaja, moguća samo onda ako smo se poslužili tom predodžbom u iskustvu, ali obzir na nju kao uvjet sintetičnoga jedinstva pojava u vremenu bio je ipak osnova samog iskustva, pa mu je dakle a priori prethodio.

Radi se dakle o tome da se na primjeru pokaže, da mi slijed (nekoga događaja, kad se zbiva nešto što prije toga nije bilo) čak ni u iskustvu nikada ne pridajemo objektu i da ga ne razlikujemo od subjektivnoga slijeda naše aprehenzije, osim ako je osnovom pravilo koje nas sili da ovaj red opažanja promatramo ispred jednoga drugoga, štoviše da je to prisiljavanje zapravo ono što tek čini mogućom predodžbu sukcesije u objektu.

Mi u sebi imamo predodžbe, kojih također možemo postati svjesni. No ta svijest može biti protegnuta i odmjerena ili točna, koliko mu drago, ipak to uvijek ostaju samo predodžbe, tj. unutrašnja određenja naše duše u ovome ili onome vremenskom odnosu. Kako dolazimo dakle do toga da za ove predodžbe postavljamo objekt, ili da povrh njihova subjektivnoga realiteta, kao modifikacija, pridajemo još ne znam kakav objektivni realitet. Objektivno značenje ne može se sastojati u odnosu prema nekoj drugoj predodžbi (o onome što bi se htjelo iskazati o predmetu[183]), jer onda bi se ponovilo pitanje, kako opet ova predodžba izlazi iz same sebe i dobiva još objektivno značenje povrh subjektivnoga koje joj je kao određenju duševnoga stanja svojstveno? Ako ispitamo kakvo novo svojstvo daje našim predodžbama *odnos prema nekome predmetu* i kakav je dignitet koji one time dobivaju, onda otkrivamo da on samo na neki način čini nužnom vezu predodžbi i da je podvrgava nekome pravilu. I obratno: da im se samo zbog toga što je u vremenskome odnosu naših predodžbi neophodan stanovit red daje objektivno značenje.

U sintezi pojava slijedi raznolikost predodžbi uvijek jedna za drugom. Time se ne predočuje nikakav objekt, jer se uslijed ovoga slijeda, koje je zajedničko svim aprehenzijama, ništa ne razlikuje od drugoga. No čim ja opažam ili unaprijed prihvaćam da u tome slijedu ima neki odnos prema prethodnome stanju iz kojega predodžba slijedi prema nekome pravilu, onda se predstavlja nešto kao događaj ili kao nešto što se ovdje zbiva, tj. ja spoznajem predmet koji u vremenu moram postaviti na određeno mjesto koje mu se nakon prethodnoga stanja ne može podijeliti drukčije. Kad

dakle opažam da se nešto zbiva, onda je u ovoj predodžbi u prvome redu sadržano to da nešto prethodi, jer pojava upravo u odnosu prema ovome nečemu dobiva svoj vremenski odnos, naime da egzistira nakon prethodnoga vremena u kojemu nije bila. No svoje određeno vremensko mjesto u ovom odnosu može dobiti samo time da se u prethodnome stanju pretpostavi nešto iz čega slijedi u svako doba, tj. prema nekome pravilu. Iz toga onda proizlazi prvo: da ja red ne mogu preokrenuti i ono što se zbiva pretpostaviti onome iz čega slijedi; drugo: da ovaj određeni događaj neminovno i nužno slijedi, ako je postavljeno stanje koje prethodi. Uslijed toga se događa da među našim predodžbama nastaje red u kojemu ono sadašnje (ukoliko je nastalo) upućuje na nekakvo prethodno stanje kao doduše još neodređen korelat ovoga događaja koji je dan, ali koji se na taj događaj kao svoju posljedicu odnosi odredilački, pa ga nužno povezuje sa sobom u vremenskome redu.

Ako je to dakle neophodan zakon naše osjetilnosti, a prema tome *formalni uvjet svili opažanja,* da pređašnje vrijeme nužno određuje iduće (jer do idućega mogu doći samo pomoću prethodnoga), onda je to i neophodan *zakon empirijske predodžbe* vremenskoga niza, da pojave prošloga vremena određuju svaku opstojnost u idućemu i da pojave idućega vremena ne postoje kao događaji, osim ukoliko one prve određuju njihovu opstojnost u vremenu, tj. ukoliko ih utvrđuju prema pravilu. Naime *samo po pojavama možemo mi empirijski spoznati taj kontinuitet u povezanosti vremena.*

Za svako iskustvo i njegovu mogućnost potreban je razum, a prvo što on izvršava u tu svrhu nije to, da čini jasnom predodžbu predmeta, nego da uopće čini mogućom predodžbu nekoga predmeta. To se događa uslijed toga, što on vremenski red prenosi i na pojave i njihovu opstojnost, budući da svakoj od njih kao posljedici s obzirom na pojave koje prethode priznaje a priori određeno mjesto u vremenu, bez kojega se ta pojava ne bi podudarala sa samim vremenom, koje svima svojim dijelovima a priori određuje njihovo mjesto. Ovo određenje mjesta ne može se dobiti iz odnosa pojava prema apsolutnome vremenu, (jer ono nije predmet opažanja), nego obratno: pojave moraju međusobno same odrediti svoja mjesta u vremenu i učiniti ih nužnima u vremenskome nizu, tj. ono što slijedi ili što se događa, mora prema općemu pravilu slijediti nakon onoga što je bilo sadržano u prethodnom stanju. Odatle nastaje niz pojava koji pomoću razuma proizvodi upravo isti red i stalnu povezanost u nizu mogućih opažanja, pa ga čini nužnim ukoliko ga a priori nalazimo u formi

unutrašnjega zora (vremena) u kojemu sva opažanja moraju imati svoje mjesto.[184]

Da se nešto događa, jest opažanje koje pripada mogućem iskustvu, koje postaje zbiljsko na taj način ako ja pojavu s obzirom na njezino mjesto u vremenu smatram kao određenu, dakle kao objekt koji se prema pravilu u svako doba može naći u povezanosti opažanja. To pravilo pak — da se što odredi u pogledu vremenskoga slijeda — jest da se u onome što prethodi nađe uvjet pod kojim događaj slijedi u svako doba (tj. nužno). Tako je načelo dovoljna razloga osnova mogućeg iskustva, naime objektivne spoznaje pojava u pogledu njihova odnosa u redoslijedu vremena.

Dokaz ovoga načela osniva se međutim samo na ovim momentima: za svaku empirijsku spoznaju potrebna je sinteza raznolikoga pomoću uobrazilje. Ova je sinteza uvijek sukcesivna, tj. predodžbe slijede u njoj uvijek jedna za drugom. No slijed u uobrazilji s obzirom na red (što mora prethoditi, a što slijediti) nije određen, a tok predodžbi koje slijede jedna za drugom[185] može se isto tako uzeti prema natrag kao i prema naprijed. No ako je ta sinteza sinteza aprehenzije[186] (raznolikosti dane pojave), onda je red određen u objektu, ili, da točnije govorimo, u raznolikosti je pojave red sukcesivne sinteze, koja određuje objekt. Prema ovome redu nešto mora nužno prethoditi, a kad je to postavljeno, mora ono drugo nužno slijediti. Ako bi dakle moje opažanje trebalo da sadrži spoznaju događaja, naime da se nešto zaista događa, onda ono mora biti empirijski sud u kojemu čovjek zamišlja da je slijed određen, tj. da s obzirom na vrijeme pretpostavlja jednu drugu pojavu, za kojom slijedi nužno ili u pravilu. U protivnome slučaju — ako ono prethodno postavim, a događaj za njim ne slijedi nužno — morat će ga smatrati samo za subjektivnu igru svojih uobraženja. A ako bih sebi pod tim ipak predstavljao nešto objektivno, onda bih taj događaj morao nazvati jednostavnim snom. Tako je odnos pojava (kao mogućih opažanja), prema kojemu je ono što slijedi (što se događa) nužno određeno prema svojoj opstojnosti i prema nekome pravilu u vremenu, dakle odnos uzroka prema učinku jest uvjet objektivne vrijednosti naših empirijskih sudova s obzirom na red opažanja, tj. njihove empirijske istine, a prema tome iskustva. Načelo kauzalnog odnosa vrijedi stoga i za sve predmete iskustva (pod uvjetima sukcesije), jer je on sam osnova mogućnosti takvog iskustva.

Ovdje se međutim javlja još jedna teškoća, koja se mora ukloniti. Načelo kauzalne veze između pojava ograničeno je u našoj formuli na njihov redoslijed, dok kod njegove upotrebe nalazimo da pristaje i na njihovu

istodobnost, pa da ujedno može biti i uzrok i učinak. U sobi je npr. toplina koja se ne nalazi u zraku. Ja tražim uzrok i nađem naloženu peć. Ona je dakle kao uzrok istodobna sa svojim učinkom, toplinom u sobi; dakle ovdje s obzirom na vrijeme nema redoslijeda između uzroka i učinka, nego su istodobno, a zakon ipak vrijedi. Najveći dio djelatnih uzroka u prirodi istodoban je sa svojim učincima, a vremenski slijed potonjih prouzrokuje se samo stoga, što uzrok cijeli svoj učinak ne može izvršiti u jednome času. No u času kad tek nastaje uvijek je istodoban s kauzalitetom svoga uzroka, jer učinak ne bi nastao da je kauzalitet čas prije prestao biti. Ovdje se mora napomenuti da je riječ o *redu*, a ne o toku vremena; odnos ostaje makar nikakvo vrijeme ne proteklo. Vrijeme između kauzaliteta uzroka i njegova neposrednog učinka može biti takvo da *iščezava* (učinak može dakle biti istodoban), ali odnos jednoga prema drugome ostaje s obzirom na vrijeme ipak uvijek odrediv. Ako ja kuglu, koja leži na ispunjenu jastuku i koja utiskuje udubinu na njemu, smatram kao uzrok, onda je on s učinkom istodoban. No ja uzrok i učinak ipak razlikujem prema vremenskom odnosu dinamičke veze obaju. Kad ja naime kuglu stavim na jastuk, onda iza njegova prethodnog glatkog oblika slijedi udubina; ali ako jastuk (ne znam odakle) ima udubinu, onda iza toga ne slijedi olovna kugla.

Prema tome je vremenski slijed svakako jedini empirijski kriterij s obzirom na kauzalitet uzroka koji prethodi. Čaša je uzrok dizanju vode nad njezinu horizontalnu površinu, premda su obje pojave istodobno. Jer čim ja vodu iz veće posude grabim čašom, onda slijedi nešto, naime promjena horizontalnoga stanja, što ga je tamo imala, u konkavno stanje, što ga poprima u čaši.

Kauzalitet dovodi do pojma radnje, ova do pojma sile, a time do pojma supstancije. Kako ja svoju kritičku namjeru, koja se odnosi samo na izvore sintetičke spoznaje a priori, neću pomiješati s raščlanjivanjima koja se tiču samo objašnjavanja (ne proširivanja) pojmova, ja njihova potanka objašnjavanja prepuštam jednome budućem sustavu čistoga uma, premda se takva analiza u obilnoj mjeri nalazi već i u dosada poznatim udžbenicima ove vrste. No empirijski kriterij supstancije, ukoliko se čini da se ona bolje i lakše očituje radnjom nego trajnošću pojave, ne mogu ostaviti netaknutim.

Gdje postoji radnja, dakle djelatnost i sila, tamo postoji i supstancija, pa se samo o njoj mora tražiti sijelo onoga plodnog izvora pojava. To je posve lijepo rečeno, ali ako se treba izjasniti o tome što se razumijeva pod supstancijom i ako se pri tome hoće izbjeći pogrešni krug, onda nije tako

lako odgovoriti na to. Kako da se prema radnji odmah zaključi trajnost onoga što djeluje i što je tako bitno i osebujno obilježje supstancije (phaenomenon)? No prema onome, što smo prije rekli rješenje pitanja ipak nije skopčano s takvom teškoćom, premda bi na običan način (kad se samo analitički postupa sa svojim pojmovima) bilo posve nerješivo. Radnja već znači odnos subjekta kauzaliteta prema učinku. Budući da se svaki učinak sastoji u onome što se tu događa, dakle u promjenljivome što s obzirom na sukcesiju označuje vrijeme, svaki je posljednji subjekt promjenljivoga ono *trajno* kao supstrat svega onoga što se mijenja, tj. supstancija. Prema načelu kauzaliteta radnje su uvijek prva osnova svake mijene pojava, pa ne mogu ležati u subjektu koji se sam mijenja, jer bi onda bile potrebne druge radnje i jedan drugi subjekt, koji bi određivao tu mijenu. Na osnovi toga dokazuje dakle radnja kao dovoljan empirijski kriterij supstancijalitet,[187] a da ne moram tek pomoću uspoređenih opažanja tražiti njegovu trajnost.[188] To se na ovome putu i ne bi moglo napraviti s onom iscrpnošću koju zahtijeva veličina i stroga općenitost pojma. Da naime sam prvi subjekt kauzaliteta svakoga postajanja i propadanja (na polju pojava) ne može nastati i propasti, to je siguran zaključak koji se sastoji u empirijskoj nužnosti i trajnosti u opstojnosti, dakle u pojmu supstancije kao pojave.

Kad se što događa, onda je samo postajanje bez obzira na to što se događa, već samo o sebi predmet istraživanja. Potrebno je ispitati već sam prijelaz iz neopstojnosti jednoga stanja u ovo stanje, pretpostavivši da ovo stanje ne sadrži u pojavi ni kvalitetu. Kao što smo pokazali pod brojem A, ovo se postajanje ne odnosi na supstanciju (jer ona ne nastaje) nego njezino stanje. To je dakle samo promjena, a ne postanak ni od čega. Ako se ovaj postanak smatra kao učinak tuđeg uzroka, onda se taj postanak zove stvaranje. Za stvaranje se ne može dopustiti da je događaj među pojavama, jer bi već sama njegova mogućnost ukidala jedinstvo iskustva, premda se sve stvari, ako ih ne smatram za fenomene, nego kao stvari o sebi i kao predmete samoga razuma, s obzirom na njihovu opstojnost ipak mogu smatrati kao zavisne od tuđih uzroka, premda su supstancije. No to bi onda povuklo za sobom posve drugo značenje riječi, pa ne bi pristajalo na pojave kao moguće predmete iskustva.

Kako se uopće što može promijeniti, kako je moguće da nakon jednoga stanja u jednome vremenu može slijediti drugo u drugome vremenu, o tome mi a priori nemamo ni najmanjega pojma. Za to se zahtijeva poznavanje realnih sila koje može biti dano samo empirijski, npr. poznavanje pokretnih sila ili, što je zapravo isto, određenih sukcesivnih

pojava (kao gibanja) koje označuju takve sile. No forma svake promjene, uvjet pod kojim se ona kao nastajanje jednoga drugoga stanja jedino može zbivati (njezin sadržaj, tj. stanje koje se mijenja, može biti kakvo mu drago), dakle sama sukcesija stanja (događanje)[189] može se prema zakonima kauzaliteta i uvjetima vremena ipak a priori prosuditi.[190]

Ako neka supstancija prijeđe iz stanja a u stanje b, onda je vrijeme drugoga stanja različito od vremena prvoga, pa slijedi nakon njega. Isto je tako drugo stanje kao realitet (u pojavi) od prvoga, u kojemu toga realiteta nije bilo, različito kao b od nule, tj. ako bi se stanje b samo i veličinom razlikovalo od stanja a, onda je promjena nastajanje od b — a, čega u prethodnom stanju nije bilo, a u tome je pogledu ono = 0.

Pita se, dakle, kako neka stvar iz jednoga stanja = a prelazi u drugo = b. Između dva trenutka još je uvijek neko vrijeme, a između dva stanja u njima još uvijek neka razlika koja ima neku veličinu (jer svi dijelovi pojave uvijek su opet veličine). Tako se svaki prijelaz iz jednoga stanja u drugo zbiva u vremenu koje je sadržano između dva trenutka, od kojih prvi određuje stanje iz kojega stvar proizlazi, a drugi stanje u koje dospijeva. Oba su dakle trenutka granice vremena neke promjene, dakle granice međustanja između dva stanja pa pripadaju dakle kao takva čitavoj promjeni. No svaka promjena ima neki uzrok koji dokazuje svoj kauzalitet u cijelome vremenu u kojemu se ta promjena zbiva. Dakle taj uzrok ne proizvodi svoju promjenu smjesta (najedanput ili u jednome trenutku), nego u određenom vremenu, tako da se kao što vrijeme raste od svoga početnog trenutka do svoga dovršenja u b, proizvodi i veličina realiteta (b — a) preko svih manjih stupnjeva koji su sadržani između prvoga i posljednjega. Dakle svaka je promjena moguća samo pomoću kontinuitivne radnje kauzaliteta koja se, ukoliko je jednolična, zove momenat. Promjena se ne sastoji od ovih momenata, nego se pomoću njih proizvodi kao njihov učinak.

To je dakle zakon kontinuiteta svake promjene kojemu je osnova ta, da se ni vrijeme ni pojava u vremenu ne sastoji od dijelova koji su najmanji, i da stanje stvari kod svoje promjene ipak kroz sve ove dijelove kao elemente prelazi u svoje drugo stanje. *Ni jedna razlika* realnoga u pojavi kao ni jedna razlika u veličini vremena *nije najmanja.* I tako nastaje novo stanje realiteta, počevši od prvoga u kojemu toga realiteta još nije bilo, preko svih njegovih beskonačnih stupnjeva, kojih su ukupne međusobne razlike manje nego razlika između 0 i a.

Od kakve koristi ovo načelo može biti u istraživanju prirode to nas se ovdje ništa ne tiče. No kako je a priori moguće takvo načelo koje, kako se čini, tako proširuje našu spoznaju prirode, to čak uvelike zahtijeva naše istraživanje, premda je očigledno da je zbiljsko i ispravno, pa da bi čovjek mislio da je oslobođen od pitanja, kako je ono bilo moguće. Ima naime svakojakih neosnovanih preuzetnosti kod proširivanja naše spoznaje pomoću čistoga uma, tako da se mora usvojiti kao opće načelo da se zbog toga razloga bude nepovjerljiv i da se bez dokumenata, koji mogu pribaviti temeljitu dedukciju, ništa ne vjeruje i da se ne prihvati čak ni na osnovi najjasnijega dogmatičkog dokaza.

Svaki prirast empirijske spoznaje i svako napredovanje opažanja nije ništa drugo nego proširivanje određenja unutrašnjega osjetila, tj. napredovanje u vremenu, makar predmeti bili koji mu drago, pojave ih čisti zorovi. To napredovanje u vremenu određuje sve, pa samo o sebi nije ničim više određeno, tj. njegovi su dijelovi dani samo u vremenu i pomoću njegove sinteze, ali[191] ova ne prije njega.[192] Zbog toga je svaki prijelaz u opažanju na nešto što u vremenu slijedi određenje vremena proizvođenjem toga opažanja, a kako je vrijeme uvijek i u svima svojim dijelovima veličina, to ide[193] proizvođenje opažanja kao veličine preko svih stupnjeva, od kojih ni jedan nije najmanji, počevši od nule pa sve do njegova određenoga stupnja. Iz toga se sada objašnjava mogućnost da se zakon promjena u pogledu njihove forme spozna a priori. Mi anticipiramo samo svoju vlastitu aprehenziju, čiji se formalni uvjet svakako mora moći spoznati a priori, jer pripada nama samima prije svake dane pojave.

I kao što vrijeme sadrži osjetilni uvjet a priori mogućnosti kontinuitivnoga napredovanja od postojećeg k onome, što slijedi, tako prema tome i razum pomoću jedinstva apercepcije sadrži uvjet a priori mogućnosti kontinuitivnog određenja svih mjesta za pojave u tome vremenu kroz niz uzroka i učinaka, od kojih uzroci neminovno povlače za sobom opstojnost učinaka I time oni empirijsku spoznaju vremenskih odnosa čine vrijednom za svako vrijeme (općenito), dakle objektivno.

C. TREĆA ANALOGIJA

Načelo zajedništva

Sve supstancije, ukoliko su istodobno, stoje u potpunome

zajedništvu (tj. u uzajamnom djelovanju jednih prema drugima).[194]

[Dokaz]

[Istodobno su stvari, ako ja u empirijskom zrenju *izmjenično* mogu pratiti opažanje jedne nakon opažanja druge (što se ne može dogoditi u vremenskom slijedu pojava, kao što smo pokazali kod drugoga načela). Tako ja svoje opažanje mogu najprije napraviti na Mjesecu, a poslije toga na Zemlji, ili i obratno najprije na Zemlji, a potom na Mjesecu. Zbog toga što opažanja ovih predmeta mogu pratiti izmjenično jedno za drugim, kažem da egzistiraju istodobno. Istodobnost je dakle egzistencija raznolikoga u istome vremenu. No samo se vrijeme ne može opažati, da bi se iz toga, što su stvari postavljene u istome vremenu, zaključilo da njihova opažanja izmjenično mogu slijediti jedno za drugim. Sinteza uobrazilje u aprehenziji označila bi dakle svako od ovih opažanja samo kao takvo, koje se nalazi u subjektu, kad nema drugoga, i obratno, ali ne da su objekti istodobno, tj. kad je jedan da je i drugi u istome vremenu i da je to nužno, da bi opažanja izmjenično mogla slijediti jedna za drugima. Prema tome se zahtijeva neki razumski pojam o izmjeničnome slijedu određenja tih stvari koje istodobno egzistiraju jedna izvan druge, da bi se moglo reći da je izmjeničan slijed opažanja osnovan u objektu i da se uslijed toga istodobnost predočuje kao objektivna. Međutim odnos supstancija u kojemu jedna sadržava određenja kojima je osnova sadržana u drugoj jest odnos utjecaja, a ako on izmjenično sadržava osnovu određenja u drugome, onda je on odnos zajedništva ili uzajamnoga djelovanja. Tako se istodobnost supstancija u prostoru može spoznati u iskustvu samo pod pretpostavkom njihova zajedničkoga djelovanja. To je zajedničko djelovanje dakle i uvjet mogućnosti samih stvari kao predmeta iskustva.][195]

Stvari su istodobno, ukoliko egzistiraju u istom vremenu. AH po čemu se spoznaje, da su u istom vremenu, ako je red u sintezi aprehenzije te raznolikosti irelevantan, tj. ako može ići od A preko B, C, D na E, ili i obratno od E na A? Kad bi naime u vremenu bila[196] uzastopce (u redu koji počinje od A, završujući se sa E), onda je nemoguće da se aprehenzija u opažanju započne od E i da se ide natrag na A, jer A pripada prošlome vremenu, pa ne može dakle više biti predmet aprehenzije.

No pretpostavite da bi u raznolikosti supstancija kao pojava svaka od njih bila potpuno izolirana, tj. da ni jedna ne bi djelovala na drugu i da ne bi od ove druge dobivala nikakvih utjecaja, onda ja kažem, da njihova

istodobnost ne bi bila predmet mogućeg opažanja i da opstojnost jedne nikakvim putem empirijske sinteze ne bi mogla voditi do opstojnosti druge. Ako vi naime mislite da su rastavljene potpuno praznim prostorom, onda bi opažanje koje u vremenu ide od jedne k drugoj ovoj drugoj doduše određivao njezin opstanak pomoću idućeg opažanja, ali neće moći razlikovati, slijedi li pojava objektivno nakon prve, ili je naprotiv s njome istodobno.

Dakle osim same opstojnosti mora biti još nešto čime A određuje B-u njegovo mjesto u vremenu, a i obratno B opet A-u, jer se spomenute supstancije samo pod ovim uvjetom mogu empirijski predočiti kao *koegzistentne*. Nečemu drugome određuje međutim njegovo mjesto u vremenu samo ono što je uzrok njemu ili njegovim određenjima. Tako svaka supstancija (budući da samo u pogledu svojih određenja može biti posljedica) mora sadržavati u sebi kauzalitet stanovitih određenja u drugoj i ujedno učinke kauzaliteta druge, tj. one moraju biti u dinamičkome zajedništvu (neposredno ili posredno), ako se istodobnost ima spoznati u nekome mogućem iskustvu. Međutim je u pogledu predmeta iskustva nužno sve ono bez čega bi bilo nemoguće samo iskustvo o ovim predmetima. Kod svih supstancija u pojavi, ukoliko su istodobno, jest dakle nužno da međusobno stoje u potpunome zajedništvu uzajamnoga djelovanja.

Riječ zajedništvo ima u našemu jeziku dva značenja, pa može značiti communio, ali i commercium. Mi se ovdje služimo njome u potonjemu smislu kao dinamičkim zajedništvom, bez kojega se nikada ne bi moglo empirijski spoznati čak ni lokalno zajedništvo (communio spatii). U našim je iskustvima lako vidjeti da samo kontinuitivni utjecaji na svim mjestima prostora mogu naše osjetilo voditi od jednoga predmeta k drugome, da svjetlo koje titra između našega oka i svjetskih tjelesa proizvodi posredno zajedništvo između nas i njih, dokazujući time istodobnost potonjih, da mi ni jedno mjesto ne možemo empirijski promijeniti (tu promjenu opaziti), a da nam materija posvuda ne omogućuje opažanje našega mjesta, pa nam ona samo svojim uzajamnim utjecajem može dokazati svoju istodobnost i uslijed toga koegzistenciju najdaljih predmeta (premda samo posredno). Bez zajedništva je svako opažanje (pojave u prostoru) otrgnuta od druge, a lanac empirijskih predodžbi, tj. iskustvo započelo bi kod novog objekta posve iznova, a da prethodno iskustvo ni najmanje ne bi moglo biti s time u svezi ili u vremenskome odnosu. Time ja ne mislim oprovrgavali prazni prostor, jer taj uvijek može biti ondje kamo opažanja i ne dopiru i gdje

dakle nema empirijske spoznaje o istodobnosti; ali on onda ni za jedno naše moguće iskustvo nije nikakav objekt.

Za objašnjenje može poslužiti ovo: u našoj duši moraju sve pojave, sadržane u mogućem iskustvu, biti u zajedništvu (communio) apercepcije. Ukoliko se pak predmeti imaju predočiti kao koegzistentni, moraju uzajamno određivati svoje mjesto u nekome vremenu i uslijed toga sačinjavati jedno cijelo. Ako se ovo subjektivno zajedništvo ima osnivati na objektivnoj osnovi, ili ako se ima odnositi na pojave kao supstancije, onda opažanje jedne mora kao osnovu omogućiti opažanje druge i isto tako obratno, kako se sukcesija, koja se uvijek nalazi u opažanjima kao aprehenzijama, ne bi pridavala objektima, nego da bi se ovi mogli predočiti kao koegzistentni. No to je uzajamni utjecaj, tj. realno zajedništvo (commercium) supstancija bez kojega dakle ne bi moglo biti empirijskog odnosa istodobnosti u iskustvu. Uslijed ovoga komercija sačinjavaju pojave — ukoliko su jedna izvan druge, a ipak u vezi — složenost (compositum reale), a takva composita postaju moguća na različne načine. Tri dinamička odnosa, iz kojih proizlaze svi ostali, jesu stoga odnos inherencije, konzekvencije i kompozicije.

* * *

To su dakle te tri analogije iskustva. One nisu ništa drugo nego načela određenja opstojnosti pojava u vremenu prema svim trima njegovim modusima, prema odnosu samoga vremena kao količine (veličina opstojnosti, tj. trajanje), prema odnosu u vremenu kao redu (zasobica), najposlije i u njemu kao skupu svake opstojnosti (istodobno). Ovo jedinstvo određenja vremena jest u potpunosti dinamičko, tj. vrijeme se ne smatra kao ono u čemu iskustvo svakoj opstojnosti neposredno određuje njezino mjesto. To je nemoguće, jer apsolutno vrijeme nije predmet opažanja kojim bi se pojave mogle držati zajedno. Naprotiv, pravilo razuma, prema kojemu opstojnost pojava jedino može dobiti sintetično jedinstvo prema vremenskim odnosima, određuje svakoj od pojava njezino mjesto u vremenu, dakle a priori i vrijedno za sve i svako vrijeme.

Pod prirodom (u empirijskome smislu) razumijevamo vezu pojava s obzirom na njihovu opstojnost po nužnim pravilima, tj. prema zakonima. Ima dakle određenih zakona, i to zakona a priori, koji prirodu tek čine mogućom. Empirijski zakoni mogu opstojati i mogu se naći samo pomoću iskustva, i to prema onim prvotnim zakonima po kojima samo iskustvo tek postaje moguće. Dakle naše analogije prikazuju zapravo jedinstvo prirode

u povezanosti svih pojava pod određenim eksponentima koji ne izražavaju ništa drugo nego odnos vremena (ukoliko ono obuhvaća u sebi svu opstojnost) prema jedinstvu apercepcije, koje se može izvršiti samo u sintezi prema pravilima. Zajedno one dakle kazuju: sve pojave leže u jednoj prirodi i moraju ležati u njoj, jer bez toga jedinstva a priori ne bi bilo moguće jedinstvo iskustva, dakle ni određenje predmeta u njemu.

Međutim o načinu dokazivanja, kojim smo se poslužili kod ovih transcendentalnih prirodnih zakona, i o njihovoj osebujnosti valja napraviti primjedbu koja ujedno mora biti veoma važna kao propis za svaki drugi pokušaj da se dokažu intelektualna i ujedno sintetična načela a priori. Da smo ove analogije htjeli dokazati dogmatički, tj. iz pojmova: naime da sve, što egzistira, nalazimo samo u onome što je trajno, da svaki događaj pretpostavlja u pređašnjemu stanju nešto nakon čega on slijedi prema pravilu, napokon da su u raznolikosti, koja je istodobno, stanja u odnosu jednih prema drugima istodobno prema nekome pravilu (da su u zajedništvu), onda bi svaki trud bio potpuno uzaludan. Od jednoga predmeta i njegove opstojnosti ne može se naime pomoću samih pojmova o tim stvarima doći do opstojnosti drugoga predmeta ili njegova načina egzistiranja, koliko god se ti pojmovi raščlanjivali. Što nam je dakle preostalo? Mogućnost iskustva kao spoznaje u kojoj nam najposlije svi predmeti moraju moći biti dani, ako njihova predodžba za nas treba imati objektivnoga realiteta. Dakle u ovome trećemu, kojemu se bitna forma sastoji u sintetičnome jedinstvu apercepcije svih pojava, našli smo uvjete a priori potpunog i nužnoga vremenskog određenja svake opstojnosti u pojavi bez kojih bi bilo nemoguće čak i empirijsko vremensko određenje, pa smo našli pravila sintetičnoga jedinstva a priori pomoću kojih smo mogli anticipirati iskustvo. U nedostatku ove metode i kraj obmane da se sintetična načela, koja iskustvena upotreba razuma preporučuje kao njegova načela dokažu dogmatički, dogodilo se to, da se tako često, ali uvijek uzalud pokušavao izvesti dokaz o načelu dovoljna razloga. Na ostale dvije analogije nije nitko mislio, premda su se njima uvijek šutke služili[197], jer je nedostajalo rukovodstvo kategorija koje jedino može otkriti i učiniti primjetljivim svaku prazninu razuma kako u pojmovima, tako i u načelima.

4. POSTULATI EMPIRIJSKOGA MIŠLJENJA UOPĆE

1. Što se slaže s formalnim uvjetima iskustva (prema zrenju i

pojmovima), to je *moguće.*

*2.*Što je u svezi s materijalnim uvjetima iskustva (osjeta), to je *zbiljsko.*

3.Ono čija je veza sa zbiljskim određena prema općim uvjetima iskustva, jest (egzistira) *nužno.*

Objašnjenje

Kategorije modaliteta imaju u sebi tu osobitost da pojam, kojemu se pridaju kao predikati, ni najmanje ne proširuju kao određenje objekta, nego izražavaju samo odnos prema moći spoznavanja. Kad je pojam neke stvari već sasvim potpun, onda ja o tome predmetu ipak još mogu pitati, je li jednostavno moguć ili i zbiljski, ili ako ovo posljednje jest, je li i nuždan? Time se više ne pomišljaju određenja u samom objektu, nego se samo pita kako se on (sa svima svojim određenjima) odnosi prema razumu i njegovoj empirijskoj upotrebi, prema empirijskoj rasudnoj snazi i umu (u njegovoj primjeni na iskustvo)?

Upravo zbog toga nisu ni načela modaliteta ništa više nego objašnjenja pojmova mogućnosti, zbilje i nužnosti u njihovoj empirijskoj upotrebi i uslijed toga ujedno restrikcije svih kategorija na samu empirijsku upotrebu, ne dopuštajući transcendentalnu. Jer ako kategorije ne bi trebale imati samo logičko značenje i formu *mišljenja* izražavati samo analitički, nego ako se imaju odnositi na *stvari,* i njihovu mogućnost, zbilju ili nužnost, onda se moraju odnositi na moguće iskustvo i njegovo sintetično jedinstvo, u kojemu su nam jedino dani predmeti iskustva.

Postulat mogućnosti stvari zahtijeva, dakle, da se njihov pojam podudara s formalnim uvjetima iskustva uopće. Iskustvo, naime objektivna forma iskustva uopće, sadržava svaku sintezu koja se zahtijeva za spoznaju objekata. Pojam koji obuhvaća u sebi sintezu valja držati praznim i ne odnosi se ni na kakav predmet, ako ta sinteza ne pripada iskustvu, i to ih kao posuđena od njega, a tada se on zove *empirijski pojam,* ili kao takva na kojoj se kao uvjetu a priori osniva iskustvo uopće (njegova forma), a onda je to *čisti pojam* koji ipak pripada iskustvu, jer se samo u njemu može naći njegov objekt. Odakle bi se naime uzeo karakter mogućnosti nekoga predmeta, koji se pomišljao sintetičnim pojmom a priori, ako ne od sinteze koja sačinjava formu empirijske spoznaje objekata. Da u takvome pojmu ne smije biti sadržano nikakvo proturječje, to je doduše nuždan logički uvjet; ali to ni izdaleka nije dovoljno za objektivni realitet pojma, tj. mogućnosti jednoga takvog predmeta kakav se pomišlja pomoću pojma.

Tako u pojmu figure koja je omeđena s dva pravca nema proturječja, jer pojam o dva pravca i njihovu sastajanju ne sadrži negaciju figure. Ova se nemogućnost ne osniva na samome pojmu o sebi, nego na njegovoj konstrukciji u prostoru, tj. na uvjetima prostora i njegova određenja, ali ovi opet imaju svoj objektivni realitet, tj. odnose se na moguće stvari, jer sadržavaju u sebi a priori formu iskustva uopće.

Sada ćemo predočiti široku korist i utjecaj ovoga postulata mogućnosti. Ako sebi predočim neku stvar koja je trajna tako da sve što se tu mijenja pripada samo njegovu stanju, onda nikada iz samoga takvog pojma ne mogu spoznati da je jedna takva stvar moguća. Ili sebi predočujem nešto, što bi imalo biti od takve kakvoće da uvijek i neminovno mora, ako se postavi, slijediti iza toga nešto drugo, onda se to svakako bez proturječja može pomišljati tako. No da li se takvo svojstvo (kao što je kauzalitet) nalazi u kakvoj mogućoj stvari, to se time ne može prosuditi. Napokon ja sebi mogu predočiti različne stvari (supstancije) koje su takve kakvoće, da stanje jedne povlači za sobom posljedicu u stanju druge i tako izmjenično. No da li takav odnos može pripadati kakvim stvarima to se ne može zaključiti iz ovih pojmova koji sadržavaju samo samovoljnu sintezu. Dakle samo prema tome što ti pojmovi a priori izražavaju odnose opažanja u svakom iskustvu, spoznaje se njihov objektivni realitet, tj. njihova transcendentalna istina, i to svakako neovisno o iskustvu, ali ipak ne nezavisno od svih odnosa prema formi iskustva uopće i sintetičnomu jedinstvu, u kojemu se predmeti jedino mogu empirijski spoznati.

No ako bi čovjek čak nove pojmove o supstancijama, silama, uzajamnim djelovanjima htio napraviti od građe koju nam pruža opažanje, a da se primjer njihove veze ne uzme iz samog iskustva, onda bi zapao u same moždane tlapnje čija mogućnost nema nikakvih obilježja za sebe, jer se kod njih ne prima iskustvo za učitelja niti se ovi pojmovi uzimaju iz iskustva. Takvi izmišljeni pojmovi ne mogu dobiti karakter svoje mogućnosti onako kao kategorije, a priori, kao uvjeti o kojima ovisi svako iskustvo, nego samo a posteriori, kao takvi pojmovi koje daje samo iskustvo. Njihova mogućnost mora se pak spoznati ili a posteriori ili empirijski, ili se nikako ne može spoznati. Supstancija koja bi trajno bila nazočna u prostoru, a da ga ipak ne ispunjava (kao ona srednja stvar između materije i misaonoga bića koju su neki htjeli uvesti), ili neka posebna osnovna snaga naše duše kojom se ono buduće unaprijed *promatra* (a ne da se samo zaključuje) ili najposlije neka njezina moć da se s drugim ljudima bude u zajedništvu misli (koliko god daleko bili), to su

pojmovi kojih je mogućnost posve bez temelja, jer se ne može osnivati na iskustvu i njegovim poznatim zakonima. Bez njih je ona samovoljna veza misli koja ipak ne može zahtijevati objektivni realitet, dakle mogućnost takvoga predmeta kakav se ovdje pomišlja, premda ta veza misli ne sadržava nikakvo proturječje. Što se tiče realiteta, zabranjuje se samo o sebi da se takav pomišlja in concreto, a da se ne uzme u pomoć iskustvo, jer se može odnositi samo na osjet kao materiju iskustva i ne tiče se forme odnosa kojima bi se svakako moglo zaći u izmišljotine.

No ja puštam po strani sve ono čega se mogućnost može zaključiti samo iz zbilje u iskustvu, pa ću ovdje razmotriti samo mogućnost stvari pomoću pojmova a priori za koje i nadalje tvrdim da nikada ne mogu opstojati kao takvi pojmovi sami za sebe, nego uvijek samo kao formalni i objektivni uvjeti iskustva uopće.[198]

Čini se doduše da se mogućnost trokuta sam o sebi može spoznati iz njegova pojma (od iskustva je zacijelo nezavisan); jer mu zaista posve a priori možemo dati predmet, tj. konstruirati ga. No kako je to samo forma predmeta, to bi on ipak uvijek ostao samo produkt uobrazilje o čijemu bi predmetu mogućnost još uvijek ostala sumnjiva, jer se za nju zahtijeva još nešto više, naime da se takva figura pomišlja pod samim uvjetima na kojima se osnivaju svi predmeti iskustva. Da je pak prostor formalni uvjet a priori vanjskih iskustava, da je upravo ista formativna sinteza kojom mi u uobrazilji konstruiramo trokut potpuno istovrsna s onom koju izvodimo u aprehenziji pojave, da sebi o tome napravimo iskustveni pojam, to je ono jedino što s ovim pojmom povezuje predodžbu o mogućnosti jedne takve stvari. I tako mogućnost kontinuitivnih veličina, štoviše veličina uopće, jer su pojmovi o tome svi zajedno sintetični, nikada nije jasna iz samih pojmova, nego tek iz njih kao formalnih uvjeta određenja predmeta iskustva uopće. A gdje bi se i imali tražiti predmeti koji korespondiraju predmetima ako ne u iskustvu koje nam jedino daje predmete, premda mi bez iskustva možemo spoznati i karakterizirati mogućnost stvari samo u pogledu formalnih uvjeta pod kojima se u njemu uopće nešto određuje kao predmet, dakle potpuno a priori, ali ipak samo u odnosu prema iskustvu i unutar njegovih granica.

Postulat da se spozna *realitet* stvari ne zahtijeva doduše upravo neposredno opažanje samoga predmeta, kojega opstojnost trebalo bi da se spozna, (dakle ne osjet kojega je čovjek svjestan), ali ipak vezu predmeta s kakvim zbiljskim opažanjem prema analogijama iskustva koje prikazuju svaku realnu vezu u iskustvu uopće.

U *samome pojmu* neke stvari ne može se naći nikakav karakter njegove opstojnosti. Jer premda je on tako potpun da mu ne nedostaje ni najmanja sitnica, da bi se mogla pomišljati neka stvar sa svima svojim unutrašnjim određenjima, to opstojnost sa svime time ipak nema nikakvoga posla, nego samo s pitanjem da li je takva stvar nama dana, tako da bi njeno opažanje na svaki način moglo prethoditi pojmu. Da pojam prethodi opažanju, znači samo njegovu mogućnost, ali opažanje koje daje građu za pojam jest jedini karakter zbilje. No opstojnost stvari, ako je u vezi samo s nekim opažanjima prema načelima njihove empirijske povezanosti (analogijama), može se spoznati i prije opažanja i prema tome komparativno a priori. Jer onda je opstojnost stvari u vezi s našim opažanjima u mogućem iskustvu i mi možemo prema rukovodstvu onih analogija od svojeg zbiljskog opažanja doći do stvari u nizu mogućih opažanja. Tako mi opstojnost magnetske materije koja prožima sva tjelesa spoznajemo iz opažanja privučene željezne piljevine; premda nam je neposredno opažanje te materije po kakvoći naših organa nemoguća. Mi bismo uopće prema zakonima osjetilnosti i kontekstu svojih opažanja u iskustvu naišli i na neposredno empirijsko zrenje te materije, kad bi bila finija naša osjetila čija se grubost ništa ne tiče forme mogućeg iskustva uopće. Dokle dakle prema empirijskim zakonima dopire opažanje i njegov tok[199], dotle dopire i naša spoznaja o opstojnosti stvari. Ako ne počnemo od iskustva, ili ako ne postupamo prema zakonima empirijske veze, onda se uzalud trudimo da pogodimo ili istražimo opstojnost neke stvari. [Jak prigovor pak protiv ovih pravila, da se opstojnost neposredno[200] dokaže[201], čini idealizam. Njegovo je oprovrgavanje ovdje na pravome mjestu.][202]

[Pobijanje idealizma]

[Idealizam (mislim materijalni) jest teorija koja opstojnost stvari u prostoru izvan nas proglašava ili samo sumnjivim i *nedokažljivim,* ili lažnim i *nemogućim.* Prvi je *problematični Kartezijev,* koji proglašava nesumnjivom samo *jednu* empirijsku tvrdnju (assertio), naime: *ja jesam;* drugi je *dogmatički Berkeleyjev*, koji prostor sa svim stvarima, kojima on pripada kao nerazdruživ uvjet, proglašava nečim što je samo o sebi nemoguće, a zato proglašava i stvari u prostoru čistim uobraženjima. Dogmatički je idealizam neizbježiv, ako se prostor smatra kao svojstvo koje bi imalo pripadati samim stvarima o sebi; jer onda sa svime, čemu služi kao uvjet, nije ništa. Mi smo međutim u transcendentalnoj estetici uklonili osnovu za ovaj idealizam. Problematični idealizam koji ništa ne

tvrdi o tome nego iznosi samo nemoć da se neposrednim iskustvom dokaže kakva opstojnost osim naše, jest razuman i primjeren temeljitome filozofijskom načinu mišljenja; naime: dok se ne nađe dovoljan dokaz, ne dopustiti odlučan sud. Traženi dokaz mora dakle pokazati da mi o vanjskim stvarima imamo i *iskustvo,* a ne samo *uobraženje.* To će se zacijelo moći dogoditi samo tako, ako se može dokazati da je čak naše *unutrašnje,* za Kartezija nesumnjivo iskustvo moguće samo pod pretpostavkom *vanjskog* iskustva.

Poučak

Sama ali empirijski određena svijest moje vlastite opstojnosti dokazuje opstojnost predmeta u prostoru izvan mene.

Dokaz

Ja sam svjestan svoje opstojnosti kao određene u vremenu. Svako određenje vremena pretpostavlja nešto *trajno* u opažanju. (Ali to trajno ne može biti nešto u meni, jer se upravo moja opstojnost u vremenu može odrediti tek pomoću ovoga što je trajno.)[203] Tako je opažanje toga trajnoga moguće samo pomoću neke *stvari* izvan mene, a ne pomoću same *predodžbe* neke stvari izvan mene. Prema tome je određenje moje opstojnosti u vremenu moguće pomoću egzistencije zbiljskih stvari koje opažam izvan sebe. No svijest o mojoj opstojnosti[204] u vremenu nužno je povezana sa sviješću o mogućnosti toga vremenskog određenja: dakle nužno je povezana s egzistencijom stvari izvan mene kao uvjeta vremenskog određenja, tj. svijest o mojoj vlastitoj opstojnosti ujedno je neposredna svijest o opstojnosti drugih stvari izvan mene.

Primjedba 1. U gornjemu se dokazu vidi da igra, kojom se bavio idealizam, s većim pravom važi obratno. On je prihvaćao da je jedino neposredno iskustvo unutrašnje iskustvo i da se na osnovu njega vanjske stvari samo *zaključuju,* ali samo nepouzdano kao svaki puta kad se na osnovi danih učinaka zaključuju *određeni* uzroci, jer uzrok predodžbe, koji mi možda neispravno pripisujemo vanjskim stvarima može ležati i u nama samima. No ovdje se dokazuje, da je vanjsko iskustvo zapravo neposredno,[205] da je samo pomoću njega moguće ne doduše svijest o našoj vlastitoj egzistenciji, ali ipak njezino određenje u vremenu, tj. unutrašnje iskustvo. Predodžba: *Ja jesam,* koja izražava svijest i koja može pratiti svako mišljenje, jest dakako ono što neposredno sadržava u sebi

egzistenciju subjekta, ali ne i njegovu *spoznaju,* dakle ni empirijsku spoznaju, tj. iskustvo. Za to je naime osim misli o nečemu što egzistira potrebno još zrenje, ovdje pak unutrašnje, u pogledu kojega se, tj. vremena, subjekt mora odrediti. Za to su svakako potrebni vanjski predmeti, tako da je prema tome samo unutrašnje iskustvo moguće jedino posredno i samo pomoću vanjskoga iskustva.

Primjedba 2. S time se međutim potpuno podudara svaka iskustvena upotreba naše moći spoznavanja u određenju vremena. Ne samo da mi svako vremensko određenje možemo opažati[206] samo pomoću mijene u vanjskim odnosima (gibanje) s obzirom na ono trajno u prostoru (npr. gibanje Sunca u pogledu predmeta na Zemlji), to mi tako osim same materije nemamo ništa trajno što bismo kao zor mogli podmetnuti pojmu supstancije. Pa čak ni ta trajnost ne crpe se iz vanjskoga iskustva, nego se a priori pretpostavlja kao nužni uvjet svakoga vremenskog određenja, dakle i kao određenje unutrašnjega osjetila u pogledu našega vlastitog bitka pomoću egzistencije vanjskih stvari. Svijest o samome sebi u predodžbi »ja« nije nikakav zor, nego samo *intelektualna* predodžba o samodjelatnosti misaonoga subjekta. Stoga taj »ja« i nema ni najmanjega predikata zora koji bi kao trajan mogao služiti vremenskom određenju u unutrašnjemu osjetilu kao korelat, kao što je npr. *neprodornost* kod materije kao empirijskoga zora.

Primjedba 3. Iz toga što se egzistencija vanjskih predmeta zahtijeva za mogućnost određene svijesti o nama samima ne slijedi da svaka zorna predodžba vanjskih stvari ujedno sadržava njihovu egzistenciju, jer predodžba posve lijepo može biti čisti učinak uobrazilje (u snovima kao i u ludilu). No ona je to samo uslijed reprodukcije negdašnjih vanjskih opažanja koja su, kako smo pokazali, moguća samo uslijed zbilje vanjskih predmeta. Ovdje se samo imalo dokazati da je unutrašnje iskustvo uopće moguće jedino pomoću vanjskog iskustva uopće. Nije li ovo ili ono tobožnje iskustvo samo uobraženje, mora se ispitati prema njegovim posebnim određenjima i pomoću uspoređivanja sa svim kriterijima svakoga zbiljskog iskustva.][207]

* * *

Što se napokon tiče trećega postulata, on se odnosi na materijalnu nužnost u opstojnosti, a ne na jednostavno formalnu i logičku nužnost u vezanju pojmova. Budući da se egzistencija predmeta osjetila ne može spoznati potpuno a priori, ali se ipak komparativno a priori relativno može

doći na jednu drugu već danu opstojnost, pa i onda samo na onu egzistenciju koja mora biti sadržana negdje u sklopu iskustva od kojega je dano opažanje jedan dio: zato se nužnost egzistencije nikada ne može spoznati na osnovi pojmova, nego uvijek prema općim zakonima samo na osnovi veze s onim što se opaža. Osim opstojnosti učinaka iz danih uzroka po zakonima kauzaliteta nema druge opstojnosti, koja bi se mogla spoznati kao nužna pod uvjetom drugih danih pojava. Dakle ne opstojnost stvari (supstancija), nego njihovo stanje jest ono o čemu mi jedino možemo spoznati nužnost, i to prema empirijskim zakonima kauzaliteta na osnovi drugih stanja koja su dana u opažanju. Iz toga slijedi da kriterij nužnosti leži samo u zakonu mogućeg iskustva, da je sve što se zbiva a priori određeno svojim[208] uzrokom u pojavi. Zato mi spoznajemo samo nužnost *učinaka* u prirodi čiji su nam uzroci dani. A obilježje nužnosti u opstojnosti ne seže dalje nego područje mogućeg iskustva, pa čak ni na ovome području ne vrijedi ono o egzistenciji stvari kao supstancijama, jer se ove nikada ne mogu smatrati kao empirijski učinci ili kao nešto što se zbiva i nastaje. Nužnost se dakle odnosi samo na odnos pojava prema dinamičkim zakonima kauzaliteta i na tome osnovanoj mogućnosti, da se na osnovi neke dane opstojnosti (uzroka) a priori zaključi jedna druga opstojnost (učinak). Sve što se događa jest hipotetički nužno. To je načelo, koje promjenu u svijetu podvrgava zakonu, tj. pravilu nužne opstojnosti, bez kojega ne bi postojala čak ni priroda. Stoga je načelo: ništa se ne događa na osnovi slijepoga slučaja (in mundus non datur casus) prirodni zakon a priori.

Isto tako ni jedna nužnost u prirodi nije slijepa, nego uvjetovana, dakle razumljiva nužnost (non datur fatum). Oba su takvi zakoni prema kojima se igra promjena podvrgava *prirodi stvari* (kao pojava) ili, a to je isto, jedinstvu razuma u kojemu[209] jedino mogu pripadati iskustvu kao sintetičnome jedinstvu pojava. Oba ova načela pripadaju dinamičkima. Prvo je zapravo posljedica načela o kauzalitetu (među analogijama iskustva). Drugo pripada načelima modaliteta koji kauzalnom određenju pridaje još pojam nužnosti, ali koja stoji pod pravilom razuma. Načelo kontinuiteta zabranjivao je u redu pojava (promjena) svaki skok (in mundo non datur saltus), ali i u skupu svih empirijskih zorova u prostoru svaku prazninu ili jaz između dvije pojave (non datur hiatus); jer to se načelo može izraziti ovako: da u iskustvo ne može ući ništa što bi pokazivalo neki vacuum, ili što bi ga samo i dopuštalo kao[210] jedan dio empirijske sinteze. Što se naime tiče praznine, koja bi se mogla pomišljati izvan područja

mogućeg iskustva (svijeta), to ona ne pripada pred sudište samoga razuma koji odlučuje jedino o pitanjima koja se tiču iskorišćivanja danih pojava za empirijsku spoznaju. To je naprotiv zadaća idealnog uma koji prelazi još preko sfere mogućeg iskustva pa hoće da sudi o tome što okružuje i ograničava samu tu sferu iskustva, a zato se mora razmotriti u transcendentalnoj dijalektici. Ova četiri načela (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) mogli bismo poput svih načela transcendentalnoga postanja predočiti prema redu kategorija i svakome odrediti[211] njegovo mjesto, ali to će okretni čitalac već sam učiniti, ili će lako otkriti rukovodstvo za to. No sva se ta načela ujedinjuju samo zato, da u empirijskoj sintezi ne dopuste ništa što bi moglo naškoditi ili oštetiti razum i kontinuitivnu vezu svih pojava, tj. jedinstvo njegovih pojmova. Jer samo je razum ono u čemu se omogućuje jedinstvo iskustva u kojemu sva opažanja moraju imati svoje mjesto.

Je li polje mogućnosti veće nego polje koje sadrži sve što je zbiljsko, a ovo opet veće nego mnoštvo onoga što je nužno, to su važna pitanja, i to po svome rješenju sintetična, ali ona i pripadaju samo prosudbi uma. Jer ona će otprilike reći toliko, da li sve stvari kao pojave ukupno pripadaju u skup i kontekst jednoga jedinog iskustva, od kojega je svako dano opažanje dio koji se dakle ne može vezati ni s kakvim drugim pojavama, ili mogu li moja opažanja pripadati nečemu višemu nego mogućem iskustvu (u njegovoj općoj vezi). Razum daje a priori iskustvu uopće samo pravila,[212] i to prema subjektivnim formalnim uvjetima — kako osjetilnosti, tako i apercepcije — koji iskustvo jedino čine mogućim. Druge forme zrenja (uz prostor i vrijeme), isto tako druge forme razuma (uz forme diskurzivnoga[213] mišljenja ili spoznaje pomoću pojmova), makar bile i moguće, ne možemo ni na koji način izmisliti i napraviti shvatljivima. No kad bismo to i mogli, onda one ipak ne bi pripadale iskustvu kao jedinoj spoznaji u kojoj su nam dani predmeti. Da li može biti drugih opažanja osim onih, što uopće pripadaju našemu cjelokupnom mogućem iskustvu, i da li dakle u pogledu materije može postojati posve drugo polje, to razum ne može riješiti. On ima posla samo sa sintezom onoga što je dano. Inače jako upada u oči siromaštvo naših običnih zaključaka pomoću kojih postižemo veliko carstvo mogućnosti od kojega je sve što je zbiljsko (svaki predmet iskustva) samo malen dio. Sve je zbiljsko moguće; iz toga na prirodan način slijedi prema logičkim pravilima obrata jednostavno partikularno načelo: neke su mogućnosti zbiljske. To onda, čini se, znači toliko koliko: moguće je mnogo toga što nije zbiljsko. Čini se, doduše, kao

da se time broj mogućega može napraviti upravo i većim od broja zbiljskoga, jer mogućemu još nešto mora pridoći da bi sačinjavalo ono zbiljsko[214]. Ali to pridolaženje mogućemu ja ne poznajem. Što bi se naime iznad toga još imalo dodati bilo bi nemoguće. Samo mome razumu može pridoći nešto o podudaranju s formalnim uvjetima iskustva, naime veza s nekim opažanjem: ali što je s ovim opažanjem povezano prema empirijskim zakonima, to je zbiljsko, ako se i ne opaža neposredno. No da je u potpunoj vezi s onim što mi je dano u opažanju moguć jedan drugi red pojava, dakle više nego jedno jedino iskustvo koje sve obuhvaća, ne da se zaključiti iz onoga što je dano, a još mnogo manje, ako nije ništa dano, jer se bez materije uopće ne da ništa misliti. Što je moguće samo pod uvjetima koji su sami samo mogući nije moguće *u svakome pogledu.* No u ovome se smislu uzima pitanje, ako se hoće znati da li se mogućnost stvari proteže dalje nego što iskustvo može doprijeti.

Ja sam ova pitanja samo napomenuo, da ne ostavim nikakvu prazninu u onome što prema običnome mišljenju pripada razumskim pojmovima. No apsolutna mogućnost (koja vrijedi u svakome pogledu), nije zapravo čisti razumski pojam i ne može se ni na koji način upotrijebiti empirijski, nego on pripada samo umu koji izlazi izvan svake moguće empirijske razumske upotrebe. Zato smo se pri tome morali zadovoljiti samo kritičkom napomenom, ali smo uostalom stvar do daljega budućeg postupka ostavili u tami.

Budući da želim zaključiti ovo četvrto poglavlje, a s njime ujedno i sustav svih načela čistoga razuma, moram još navesti razlog zašto sam načela modaliteta nazvao upravo postulatima. Ja ovdje neću taj izraz uzeti u značenju koje su mu neki noviji filozofski pisci dali protivno smislu matematičara kojima on zapravo pripada, naime da bi postuliranje imalo značiti toliko koliko prikazati jedno načelo kao neposredno izvjesno, bez opravdanja ili dokaza. Jer kad bismo kod sintetičnih načela, koliko god bila evidentna, trebali prihvatiti da se bez dedukcije, na osnovi ugleda svoje vlastite izjave, mogu bezuvjetno odobravati, onda je svaka kritika razuma izgubljena. Kako međutim ne nedostaju smione preuzetnosti kojih se ne žaca ni obično vjerovanje (ali koje nije kreditiv), to će naš razum biti izvrgnut svakoj obmani, a da ne može uskratiti svoje odobravanje onim izjavama koje, ako i neopravdano, a ono ipak istim tonom sigurnosti zahtijevaju da se prihvate kao pravi aksiomi. Ako dakle pojmu neke stvari sintetički pridođe neko određenje a priori, onda se takvome načelu bezuvjetno mora dodati, ako ne dokaz, a ono bar dedukcija opravdanosti

njegove tvrdnje.

No načela modaliteta nisu objektivno-sintetična, jer predikati mogućnosti, zbilje i nužnosti ni najmanje ne proširuju pojam o kojemu se izriču, naime time što bi se još nešto pridalo predodžbi pojma. Ali kako su ta načela ipak uvijek sintetična, ona su to samo subjektivno, tj. ona pojmu neke stvari

(realnome), o kojoj inače ništa ne izriču, dodaju spoznajnu moć iz koje on proizlazi i u kojoj on ima svoje sijelo, tako da se njegov predmet, ako je samo u razumu u vezi s formalnim uvjetima iskustva, zove moguć; ako je u vezi s opažanjem (osjetom kao materijom osjetila) i uslijed njega određen posredovanjem razuma, onda je objekt zbiljski; ako je određen vezom opažanja prema pojmovima, onda se predmet zove nuždan. Dakle načela modaliteta kazuju o pojmu samo radnju spoznajne moći kojom se on proizvodi. U matematici pak zove se postulat praktično načelo, koje sadržava samo sintezu kojom mi sebi najprije dajemo neki predmet i stvaramo njegov pojam, npr. iz dane točke danom crtom opisati kružnicu na ravnini. Takvo se načelo ne može dokazati zato što je postupak, koji ono zahtijeva, upravo ono čime mi tek proizvodimo pojam o takvome liku. Tako mi prema tome upravo istim pravom možemo postulirati načela modaliteta, jer ne proširuju svoj[215] pojam o stvarima uopće,[216] nego pokazuju samo način kako je uopće povezan sa spoznajnom moći.

[Opća primjedba o sustavu načela]

[Veoma je vrijedno pažnje, da mi mogućnost ni jedne stvari ne možemo spoznati na osnovi same kategorije, nego moramo uvijek imati prvi ruci zor, da u njemu prikažemo objektivni realitet čistoga razumskog pojma. Uzmimo npr. kategorije relacije. Kako 1) nešto može egzistirati samo kao *subjekt,* a ne kao jednostavno određenje drugih stvari, tj. kako može biti *supstancija,* ili 2) kako zato, što nešto jest, nešto drugo mora da bude, dakle kako nešto uopće može biti uzrok, ili 3) kako, ako postoji više stvari, iz toga što jedna od njih postoji nešto može slijediti nakon ostalih i tako izmjenično i kako na taj način može postojati zajedništvo supstancija, to se nikako ne da uvidjeti na osnovi samih pojmova. To isto vrijedi i za ostale kategorije, npr. kako neka stvar s mnogima zajedno može biti jednovrsna, tj. veličina itd. Dokle god dakle nedostaje zor, dotle se ne zna da li se pomoću kategorija neki objekt pomišlja i da li im uopće može pripadati kakav objekt. Tako se potvrđuje da one za sebe nisu nikakve *spoznaje,*

nego samo *misaone forme,* da se od danih zorova naprave spoznaje. — Upravo otuda to dolazi da se od samih kategorija ne može napraviti sintetično načelo. Na primjer u svakoj je opstojnosti supstancija, tj. nešto što može egzistirati samo kao subjekt, a ne tek kao predikat; ili svaka je stvar kvantum itd., gdje nema ništa što bi nam moglo poslužiti da iziđemo iz danoga pojma i da jedan drugi povežemo s njime. Stoga i nije nikada pošlo za rukom da se na osnovi samih čistih razumskih pojmova dokaže kakvo sintetično načelo, npr. načelo: sve što slučajno egzistira ima neki uzrok. Nikada se nije moglo doći dalje, nego da se dokaže da mi bez ovoga odnosa *ne bismo mogli shvatiti* egzistenciju slučajnoga, tj. a priori razumom spoznati egzistenciju takve stvari; ali iz toga ne slijedi da je taj odnos također uvjet mogućnosti samih stvari. Ako se stoga osvrnemo na svoj dokaz načela kauzaliteta, onda ćemo opaziti da smo ga mogli dokazati samo o objektima mogućeg iskustva: sve što se događa (svaki događaj) pretpostavlja neki uzrok, i to tako da smo ga također mogli dokazati samo kao načelo mogućnosti iskustva, dakle *spoznaje* u *empirijskome zrenju* danoga objekta, a ne na osnovi samih pojmova. Da je načelo: sve što je slučajno mora imati neki uzrok, unatoč tome ipak svakome jasno iz samih pojmova, to se ne da poreći. Ali onda je pojam slučajnoga već tako shvaćen, da ne sadržava kategoriju modaliteta (kao nešto čija se opstojnost može pomišljati), nego kategoriju relacije (kao nešto, što može egzistirati samo kao posljedica nečega drugoga, a onda je ovo dakako identično načelo: Što može egzistirati samo kao posljedica, to ima svoj uzrok. Zaista kad treba da damo primjere o slučajnoj opstojnosti, pozivamo se uvijek na promjene, a ne jednostavno na mogućnost *misli o suprotnosti.*[217] No promjena je događaj koji je kao takav moguć samo uslijed nekog uzroka, dakle čija je neopstojnost za sebe moguća. I tako spoznajemo slučajnost po tome što nešto može egzistirati samo kao učinak nekog uzroka. Prihvati li se stoga neka stvar kao slučajna, onda je to analitično načelo kad se kaže da ona ima neki uzrok.

No još je čudnije što su nam, da bismo razumjeli mogućnost stvari prema kategorijama i da bismo dakle dokazali *objektivni realitet* potonjih, potrebni ne jednostavno zorovi, nego uvijek čak *vanjski zorovi.* Ako npr. uzmemo čiste pojmove *relacije,* onda nalazimo: 1) da nam je potreban zor u *prostoru* (materije), da bismo pojmu *supstancije* pridali u zoru nešto *trajno* što mu korespondira (i time dokazali objektivni realitet toga pojma), jer je samo *prostor* trajno određen[218], dok vrijeme, dakle sve, što je u unutrašnjemu osjetilu, postojano teče. 2) Da bismo *promjenu* prikazali kao

zor, koji odgovara pojmu *kauzaliteta* moramo uzeti za primjer gibanje kao promjenu u prostoru, štoviše čak samo na taj način možemo sebi napraviti zornima promjene, čiju mogućnost ne može shvatiti nikakav razum. Promjena je veza kontradiktorno uzajamno oprečnih određenja u opstojnosti jedne iste stvari. Kako je pak moguće da iz jednoga danog stanja slijedi njemu oprečno stanje iste stvari, ne samo da sebi nikakav um bez primjera ne može napraviti shvatljivim, nego on to bez zora ne može ni razumjeti. Taj zor jest pak zor gibanja jedne točke u prostoru, pa nam tek opstojnost te točke na različnim mjestima (kao posljedica oprečnih određenja) jedino čini zornom promjenu; jer da bismo sebi poslije toga mogli zamisliti samu unutrašnju promjenu, moramo vrijeme kao formu unutrašnjeg osjetila likovno napraviti shvatljivim pomoću linije, a unutrašnju promjenu povlačenjem te linije (gibanje), dakle sukcesivnu egzistenciju sebe samih[219] u različitome stanju pomoću vanjskoga zrenja. Pravi je razlog tome taj, što svaka promjena pretpostavlja nešto trajno u zoru, da bi se i sama opazila kao promjena, dok u unutrašnjemu osjetilu ne nalazimo nikakav trajni zor. — Najposlije se kategorija *zajedništva* prema svojoj mogućnosti nikako ne da shvatiti samim umom, dakle bez zora — i to vanjskoga u prostoru — nije moguće uvidjeti objektivni realitet ovoga pojma. Ako naime egzistira više supstancija, kako čovjek sebi može zamišljati mogućnost, da iz egzistencije jedne može uzajamno na egzistenciji druge slijediti nešto (kao učinak) i da prema tome zato, što je u prvoj nešto, mora i u drugoj biti nešto što se samo na osnovi egzistencije potonje ne može razumjeti? Jer to se zahtijeva za zajedništvo, ali među stvarima od kojih se svaka svojom subzistencijom potpuno izolira nije to nikako shvatljivo. Stoga je *Leibnitzu,* koji je pridavao zajedništvo supstancijama svijeta kako ih samo razum pomišlja, bilo potrebno božanstvo za posredovanje, jer mu se to zajedništvo na osnovi samo njihove opstojnosti s pravom činilo neshvatljivo. Međutim možemo sebi posve lijepo napraviti shvatljivom mogućnost zajedništva (supstancija kao pojava), ako ih sebi predočimo u prostoru, dakle u vanjskome zoru. Prostor naime sadržava u sebi već a priori formalne vanjske odnose kao uvjete mogućnosti realnih odnosa (u djelovanju i protudjelovanju, dakle zajedništvu). — Isto se tako lako može pokazati, da se mogućnost stvari kao *veličina,* a prema tome objektivni realitet kategorije veličine, također može prikazati samo u vanjskome zoru i samo se pomoću njega poslije toga može primijeniti i na unutrašnje osjetilo. No da bih izbjegao opširnost, moram primjene o tome prepustiti čitaočevu razmišljanju.

Cijela ova primjedba veoma je važna ne samo zato da potvrdi naše pređašnje oprovrgavanje idealizma, nego još mnogo više zato da nam, kad bude govor o *spoznaji samoga sebe* na osnovi same unutrašnje svijesti i o određenju naše prirode bez pomoći vanjskih empirijskih zorova, pokaže granice mogućnosti jedne takve spoznaje.

Posljednji zaključak iz cijelog ovog odsjeka jest dakle ovaj: sva su načela čistoga razuma samo načela a priori mogućnosti iskustva, a samo se na iskustvo i odnose sva sintetična načela a priori, štoviše njihova se mogućnost sama potpuno osniva na ovom odnosu.[220]

TREĆE POGLAVLJE

Transcendentalne doktrine r a s u d n e s n a g e

(analitike načela)

O razlogu razlikovanja svih predmeta uopće u phaenomena i noumena

Mi smo sada zemlju čistoga razuma ne samo proputovali i svaki njezin dio pomno razgledali, nego smo je i izmjerili i svakoj stvari u njoj odredili njezino mjesto. No ta je zemlja otok, a sama ju je priroda ograničila nepromjenljivim granicama. To je zemlja istine (dražesno ime) opkoljena prostranim i burnim oceanom, pravim sijelom privida gdje mnoga magla i mnogi led koji se brzo otapa lažno prikazuje nove zemlje pri čemu pak pomorca, koji ide za otkrićima, neprestano zavaravaju ispraznim nadama, zapleću ga u pustolovine od kojih nikada ne može odustati niti ih može privesti kraju. No prije nego što se odvažimo na to more da ga pretražimo u svim širinama i da se uvjerimo, možemo li se čemu nadati u njima, bit će korisno da se prije toga baci još jedan pogled na kartu zemlje koju upravo hoćemo napustiti, i da se prvo pitamo ne bismo li možda mogli biti zadovoljni onim što ona sadržava u sebi, ili bismo li se i iz nužde morali zadovoljiti, ako inače nigdje nema zemljišta na kojemu bismo se mogli naseliti. Drugo: pod kakvom titulom posjedujemo samu ovu zemlju da se možemo smatrati osigurani protiv svih neprijateljskih zahtjeva. Premda smo na ovo pitanje dovoljno odgovorili već u toku analitike, to sumarni pregled njegovih rješenja ipak može učvrstiti uvjerenje na taj način, da njihove momente sjedini u jednoj točki.

Mi smo naime vidjeli da sve ono što razum crpe iz samoga sebe, a nije posudio od iskustva, ima ipak samo svrhu iskustvene upotrebe. Načela čistoga razuma, bila ona a priori konstitutivna (kao matematička) ili samo regulativna (kao dinamička) sadržavaju, tako reći, samo čistu shemu za moguće iskustvo. Iskustvo dobiva naime svoje jedinstvo samo od sintetičnoga jedinstva, koje razum prvobitno i sam od sebe podjeljuje sintezi uobrazilje u odnosu prema apercepciji, a s kojim pojave kao podaci za moguće iskustvo već a priori moraju biti u odnosu i skladu. No premda su ova razumska pravila ne samo a priori istinita, nego čak izvor svake istine, tj. podudaranja naše spoznaje s objektima, i to uslijed toga što

sadržavaju osnovu mogućnosti iskustva kao skupa svih spoznaja u kojemu nam mogu biti dani objekti, ipak nam se ne čini dovoljnim da nam se iznese samo ono što je istinito, nego tražimo ono što želimo znati. Ako dakle iz ovoga kritičkog ispitivanja ne naučimo ništa više nego što bismo i bez takvoga suptilnog istraživanja u samoj empirijskoj upotrebi izvršili sami od sebe, onda se čini da korist, koju izvlačimo iz toga kritičkog ispitivanja, nije vrijedna onoga napora i pripreme. Na to se doduše može odgovoriti da za proširenje naše spoznaje ni jedna radoznalost nije štetnija od one koja uvijek unaprijed hoće da zna korist prije nego što se čovjek dade na istraživanja i prije nego što bi sebi mogao stvoriti i najmanji pojam o toj koristi, kad bi se ona i predočila. Ima međutim ipak jedna korist koja i najslabijemu i najmrzovoljnijemu početniku u takvim transcendentalnim istraživanjima može napraviti shvatljivom i ujedno ugodnom, naime ova: da razum, koji je zabavljen samo svojom empirijskom upotrebom i koji ne razmišlja o izvorima svoje vlastite spoznaje, može doduše veoma lijepo napredovati, ali jedno ne može obaviti, naime da samome sebi odredi granice svoje upotrebe i da zna što leži unutar, a što izvan njegove cijele sfere. Upravo za to zahtijevaju se ova duboka istraživanja koja smo mi napravili. No ako on ne može razlikovati, da li izvjesna pitanja leže unutar njegova horizonta ili ne, onda on nikada nije siguran za svoja prava i svoju imovinu, nego se može nadati samo mnogostrukim sramotnim prijekorima, kad neprekidno prekoračuje granice svoga područja (kao što je to neizbježivo), pa se gubi u obmani d opsjeni.

Da razum dakle svako svoje načelo a priori, štoviše svaki svoj pojam može upotrijebiti samo empirijski, a nikada transcendentalno, to je postavka koja ima u vidu važne posljedice, ako se spozna s uvjerenjem. Transcendentalna upotreba jednoga pojma u nekome načelu jest to ako se odnosi na stvari *uopće i same o sebi*[221], a empirijska ako se odnosi samo na *pojave,* tj. predmete mogućeg *iskustva*. Da je pak uopće samo potonja upotreba moguća vidi se iz ovoga: Za svaki se pojam ponajprije zahtijeva logička forma pojma (mišljenja) uopće, a zatim i mogućnost da mu se dade predmet na koji se odnosi. Bez toga predmeta nema on nikakva smisla, pa je u sadržaju potpuno prazan, makar on još i sadržavao logičku funkciju da od nekih poda taka napravi pojam. Predmet se može dati pojmu samo u zoru, pa ako je čisti zor a priori moguć još prije predmeta, onda i on sam može dobiti svoj predmet, dakle svoju objektivnu vrijednost samo pomoću empirijskoga zora, kojemu je čisti zor samo forma. Tako se svi pojmovi, a s njima i sva načela, koliko god bila a priori moguća, odnose ipak samo na

empirijske zorove, tj. na data za moguće iskustvo. Bez toga oni nemaju nikakve objektivne vrijednosti, nego su jednostavna igra ili uobrazilje ili razuma, respective s njihovim predodžbama. Neka se uzmu za primjer samo pojmovi matematike, i to prvo u njenim čistim zorovima: prostor ima tri protege, između dvije točke može biti samo jedan pravac itd. Premda se svi ovi sudovi i predodžba predmeta kojima se ta znanost bavi proizvode u duši potpuno a priori, ipak oni ne bi značili ništa kad ne bismo uvijek u pojavama (empirijskim predmetima) mogli prikazati njihovo značenje. Stoga se i zahtijeva da se apstrahirani pojam *napravi osjetilnim*, tj. da mu se u zoru dade objekt koji mu odgovara, jer bi bez toga (kako se kaže), pojam ostao bez *smisla*, tj. bez značenja. Matematika ispunjava ovaj zahtjev konstrukcijom oblika koji je pojava dana osjetilima (premda a priori stvorena). Pojam veličine upravo u toj znanosti traži svoj oslonac i smisao u broju, a ovaj na prstima, koraljima računala ili crticama i točkama koje nam se stavljaju pred oči. Pojam ostaje uvijek a priori proizveden zajedno sa sintetičnim načelima ili formulama iz takvih pojmova; ali njihova upotreba i odnos prema dotičnim predmetima ipak se ne može tražiti nigdje drugdje nego samo u iskustvu čiju mogućnost (prema formi) oni sadržavaju a priori.

No da je to slučaj i sa svima kategorijama i načelima, jasno je i iz toga što mi ni jednu jedinu od njih ne možemo [realno][222] definirati, [tj. napraviti razumljivom mogućnost njihova objekta][222], a da se odmah ne spustimo na uvjete osjetilnosti, dakle na formu pojava na koje one prema tome moraju biti ograničene kao na svoje jedine predmete. Naime svako značenje, tj. odnos prema objektu otpada ako se oduzme ovaj uvjet, pa čovjek nikakvim primjerom samome sebi ne može razjasniti kakva se stvar zapravo misli pod jednim takvim pojmom.[223] **Gore kod prikazivanja tablice kategorija oslobodili smo sebe u pogledu definicije[224] svake pojedine od njih stoga što nju naša namjera, koja se odnosi samo na njihovu sintetičnu upotrebu, ne čini potrebnom pa se čovjek nepotrebnim pothvatima ne mora izlagati odgovornosti koje se može osloboditi. To** nije **bio** izgovor, nego je **to bilo prilično važno pravilo mudrosti, da se čovjek ne odvaži odmah na definiranje i da ne pokušava ili da ne iznosi tobože potpunost ili preciznost u određivanju pojma kad se može izaći na kraj s jednim ili drugim njegovim obilježjem, a da za to ne treba upravo potpuno nabrajanje svih tih obilježja koja sačinjavaju cijeli pojam. Sada se međutim pokazuje, da razlog toj opreznosti leži još dublje, naime da ih nismo mogli definirati**

sve da smo to i htjeli[225], nego ako se odstrane svi uvjeti osjetilnosti, prema kojima se odlikuju kao pojmovi moguće empirijske upotrebe, i ako se uzmu kao pojmovi o stvarima uopće (dakle kao pojmovi od transcendentalne upotrebe), onda nam ne preostaje ništa više nego da logičku formu u sudovima smatramo kao uvjet mogućnosti same stvari, a da se ni najmanje ne može pokazati, gdje mogu imati svoju primjenu i svoj objekt, dakle kako u čistome razumu bez osjetilnosti mogu imati kakvo značenje i objektivnu vrijednost.[226]

Pojam veličine uopće ne može nitko objasniti drukčije nego otprilike ovako: da je ona određenje jedne stvari pomoću kojega se može pomišljati koliko je puta neka jedinica postavljena u njoj. Ali ovo »koliko puta« osniva se na sukcesivnu ponavljanju, dakle na vremenu i sintezi (istovrsnoga) u njemu. Realitet se u opreci prema negaciji može objasniti samo onda, ako čovjek sebi zamišlja vrijeme (kao skup sve opstojnosti) koje je ili nečim ispunjeno, ili je prazno. Ako odbacim trajnost (koja je opstojnost u svako vrijeme), onda mi za pojam supstancije ne preostaje ništa osim logičke predodžbe o subjektu, za koju mislim da je realiziram time što ja sebi predočujem nešto što može postojati samo kao subjekt (a da nije predikat ničega). No ne samo da ne znam nikakve uvjete pod kojima će ova logička prednost biti svojstvena kakvoj stvari, nego se ni dalje ne da ništa napraviti od toga niti se dade izvesti makar i najmanji zaključak, jer se time ne određuje nikakav objekt upotrebe toga pojma, pa se dakle i ne zna da li on uopće što znači. O pojmu uzroka (ako ostavim po strani vrijeme u kojemu prema pravilu nešto može slijediti iza nečega drugoga) neću u čistoj kategoriji naći ništa više nego da je to nešto takvo, na osnovi čega se dade zaključiti opstojnost nečega drugoga. I ne samo da se time ne bi mogli uzrok i učinak razlikovati jedan od drugoga, nego kako ta mogućnost zaključivanja ipak ubrzo zahtijeva uvjete o kojima ja ništa ne znam, to pojam ne bi imao nikakva određenja o tome, kako on pristaje na neki objekt. Tobožnje načelo: sve, što je slučajno, ima svoj uzrok, nastupa doduše prilično gravitetično, kao da ima svoje vlastito dostojanstvo u samome sebi. No ako ja pitam: što vi razumijevate pod slučajnim, a vi odgovorite: ono čija je neopstojnost moguća, onda bih ja volio znati po čemu vi mislite spoznati tu mogućnost neopstojnosti, ako sebi ne predočite u nizu pojava sukcesiju a u sukcesiji opstojnost, koja slijedi nakon neopstojnosti (ili obratno), dakle mijenu. Da naime neopstojnost jedne stvari ne proturiječi samoj sebi, jest slabo pozivanje na logički uvjet koji je za pojam doduše nuždan, ali za realnu mogućnost ni izdaleka dovoljan; kao

što svaku supstanciju koja egzistira u mislima mogu ukinuti a da samome sebi ne proturiječim. No iz toga ne mogu zaključiti njezinu objektivnu slučajnost u njezinoj opstojnosti, tj. mogućnost njezine[227] neopstojnosti o sebi. Što se pak tiče pojma zajedništva, lako je prosuditi ovo: budući da ni čista kategorija supstancije ni čista kategorija kauzaliteta ne dopušta objašnjenje koje određuje objekt, onda ni uzajamni kauzalitet u pogledu supstancija u odnosu jedne prema drugoj (commercium) nije sposoban za takvo objašnjenje. Mogućnost, opstojnost i nužnost još nitko nije mogao objasniti drukčije nego očiglednom tautologijom, ako su se njihove definicije htjele[228] crpsti samo iz čistoga razuma. Opsjena da se logička mogućnost *pojma* (s obzirom na to da on sam sebi ne proturiječi) podmetne transcendentalnoj mogućnosti *stvari* (budući da pojmu odgovara neki predmet) može zavarati i zadovoljiti samo neiskusne.[229]

Ima upravo nešto čudno i čak besmisleno u tome, da postoji pojam kojemu bi trebalo da pripada neko značenje a nije sposoban za objašnjenje. No ovdje imamo tu osobitost kod kategorija, da one samo pomoću općega o s j e t i l n o g u v j e t a mogu imati određeno značenje i odnositi se na neki predmet, ali taj je uvjet izostavljen u čistoj kategoriji, jer ona može sadržavati samo logičku funkciju koja raznolikost svodi pod pojam. No na osnovi same ove funkcije, tj. forme pojma ne može se ništa spoznati, pa se ne može razlikovati koji objekt potpada pod nju, jer se upravo apstrahiralo od osjetilnoga uvjeta, pod kojim uopće predmeti mogu potpadati pod nju. Stoga su kategorijama još povrh čistoga razumskog pojma potrebna određenja njihove primjene na osjetilnost uopće (shema). Bez njih one nisu pojmovi pomoću kojih bi se neki predmet spoznao i razlikovao od drugih, nego samo načini kako se neki predmet zamišlja za moguće zorove i da mu se prema jednoj funkciji razuma dade njegovo značenje (pod uvjetima koji se još zahtijevaju) tj. da se d e f i n i r a. Same se kategorije dakle ne mogu definirati. Logičku funkciju sudova uopće: jedinstvo i mnoštvo, afirmacija i negacija, subjekt i predikat ne mogu se definirati, a da se ne počini kretanje u krugu, jer je i sama definicija sud, pa bi dakle već morala sadržavati tu funkciju. Ciste kategorije nisu međutim ništa drugo nego predodžbe o stvarima uopće, ukoliko se raznolikost njihova zora mora pomišljati pomoću jedne ili druge od tih logičkih funkcija: veličina je određenje koje se može pomišljati samo pomoću suda koji ima kvantitetu (judicium commune), realitet je određenje koje se može pomišljati samo pomoću afirmativnoga suda, a

supstancija je ono što u pogledu zora mora biti subjekt svih drugih određenja. Kakve su to pak stvari, u pogledu kojih se čovjek ovom funkcijom mora poslužiti mnogo više nego jednom drugom, ostaje pri tome sasvim neodređeno. Prema tome nemaju kategorije bez uvjeta osjetilnoga zora za koje one sadržavaju sintezu nikakvoga odnosa prema nekom određenom objektu, ne mogu dakle ni jedan definirati, a prema tome same o sebi nemaju vrijednosti objektivnih pojmova.[230]

Iz toga proizlazi nepobitno, da se čisti razumski pojmovi *nikada* ne mogu upotrijebiti *transcendentalno,* nego *uvijek* samo *empirijski* i da se načela čistoga razuma samo u pogledu općih uvjeta mogućeg iskustva mogu odnositi na predmete osjetila, ali nikada na predmete uopće (ne uzimajući u obzir način, kako ih mi opažamo).[231]

Prema tome je važan rezultat transcendentalne analitike ovaj: da razum a priori nikada ne može postići više nego anticipirati formu mogućeg iskustva uopće i da nikada ne može prijeći pregrade osjetilnosti unutar kojih nam jedino mogu biti dani predmeti, jer ono što nije pojava ne može biti predmet iskustva. Načela su razuma samo načela ekspozicije pojava, a ponosno ime ontologije, koja misli da o stvarima uopće daje sintetične spoznaje a priori u sustavnoj doktrini (npr. načelo kauzaliteta), mora napraviti mjesta čednu imenu, jednostavnoj analizi čistoga razuma.

Mišljenje je radnja kojom se dani zor odnosi na neki predmet. Ako vrsta toga zora nije dana ni na kakav način, onda je predmet samo transcendentalan, a razumski pojam nema nikakve druge nego samo transcendentalnu upotrebu, naime jedinstvo mišljenja raznolikosti uopće. Dakle čistom kategorijom, u kojoj se apstrahira od svakog uvjeta osjetilnoga zrenja kao jedinoga koje nam je moguće, ne određuje se prema tome ni jedan objekt, nego se samo izražava pomišljanje nekoga objekta uopće prema različnim modusima. Za primjenu pojma potrebna je međutim još funkcija rasudne snage, kojom[232] se predmet supsumira pod njega, dakle bar formalni uvjet pod kojim nešto može biti dano u zoru. Nedostaje li taj uvjet rasudne snage (shema), otpada svaka supsumpcija; jer ništa nije dano što bi se moglo[233] supsumirati pod pojam. Dakle sama transcendentalna upotreba kategorija nije u stvari nikakva primjena da se što spozna,[234] i nema nikakvog određenog ili bar samo prema formi odredivoga predmeta. Iz toga također slijedi da čista kategorija nije dovoljna ni za kakvo načelo a priori i da se načela čistoga razuma mogu upotrijebiti samo empirijski, ali nikada transcendentalno, a da izvan područja mogućeg iskustva uopće ne može biti sintetičnih načela a priori.

Stoga može biti uputno, da se izrazimo ovako: čiste kategorije bez formalnih uvjeta osjetilnosti imaju samo transcendentalno značenje, ali nisu za transcendentalnu upotrebu, jer je ova sama sebi nemoguća, budući da joj nedostaju svi uvjeti bilo kakve upotrebe (u sudovima), naime formalni uvjeti supsumpcije kakvoga tobožnjeg predmeta pod ove pojmove. Kako dakle (samo kao čiste kategorije) ne bi trebalo da budu za empirijsku upotrebu, a za transcendentalnu ne mogu da budu, to one nisu ni za kakvu upotrebu ako se odvoje od svake osjetilnosti, tj. ne mogu se primijeniti ni na kakav tobožnji predmet. Naprotiv su one samo čista forma razumske upotrebe u pogledu predmeta uopće i mišljenja, ali se samo pomoću njih ipak ne može pomišljati ili odrediti nikakav objekt.

Pojave, ukoliko se pomišljaju kao predmeti prema jedinstvu kategorija, zovu se phaenomena. No ako ja prihvatim stvari koje su samo predmeti razuma, pa ako se one kao takvi ipak mogu dati nekome zoru, premda ne osjetilnome (dakle[235] coram intuitu intellectuali), onda se takve stvari zovu noumena (intelligibilia).

Sada bi se moglo misliti da transcendentalnom estetikom ograničeni pojam pojava već sam od sebe daje objektivni realitet noumena i da opravdava razdiobu predmeta na phaenomena i noumena, dakle i razdiobu svijeta na osjetilni i razumski svijet (mundus sensibilis et intelligibilis), i to tako da se razlika ovdje odnosi ne samo na logičku formu jasne i nejasne spoznaje iste stvari, nego na različnost kako ti predmeti prvobitno mogu biti dani našoj spoznaji i prema kojoj su sami o sebi, prema rodu, međusobno različni. Jer ako nam osjetila nešto samo predstavljaju onako kako se p o j a v l j u j e, onda to nešto i samo o sebi mora biti stvar i predmet neosjetilnoga zora, naime razuma, tj. mora biti moguća spoznaja u kojoj ne nalazimo osjetilnost i koja jedino ima upravo objektivan realitet. Time nam se naime predmeti predstavljaju kakvi jesu, dok se naprotiv u empirijskoj upotrebi našega razuma stvari spoznaju samo onako k a k o se p o j a v l j u j u. Tako bi osim empirijske upotrebe kategorija (koja je ograničena na osjetilne uvjete) bilo još jedne čiste, a ipak objektivno vrijedne, a mi ne bismo mogli tvrditi, što smo dosada navodili, da naše razumske spoznaje uopće nisu ništa drugo nego načela ekspozicije[236] pojave, koja bi se i a priori odnosila samo na formalnu mogućnost iskustva. Ovdje bi naime za nas bilo otvoreno posve drugo polje, tako reći svijet zamišljen u duhu (možda čak i promatran), koji bi ništa manje, nego naprotiv možda još mnogo plemenitije mogao pozabaviti

naš čisti razum.

Sve naše predodžbe razum doista veže za neki objekt, a kako pojave nisu ništa drugo nego predodžbe, to ih razum veže za neko »nešto« kao predmet osjetilnoga zrenja; ali to je »nešto« samo utoliko transcendentalni objekt.[237] Ovaj pak znači nešto = X o kojemu ništa ne znamo, niti uopće možemo znati (prema sadašnjem uređenju našega razuma), nego koji[238] može služiti samo kao korelat jedinstva apercepcije za jedinstvo raznolikoga u osjetilnome zrenju pomoću kojega razum tu raznolikost sjedinjuje u pojam predmeta. Ovaj transcendentalni objekt ne da se nikako odvojiti od osjetilnih podataka, jer onda ništa ne preostaje čime bi se pomišljao. On dakle nije predmet spoznaje same o sebi, nego samo predodžba pojava pod pojmom predmeta uopće koji je odrediv pomoću njihove raznolikosti.

Upravo zbog toga ne predstavljaju dakle ni kategorije poseban, samo razumu dani objekt, nego služe jedino za to da transcendentalni objekt (pojam o nečemu uopće) odrede pomoću onoga što je dano u osjetilnosti, da bi se time pojave empirijski spoznale pod pojmovima predmeta.

Što se pak tiče uzroka, zbog kojega je čovjek, supstratom osjetilnosti još nezadovoljen, phaenomenima pridao još noumena koja samo čisti razum može pomišljati, to se on osniva samo na ovome: Osjetilnost i njezino polje, naime polje pojava, ograničava sam razum tako da se oni ne odnose na same stvari o sebi, nego samo na način kako nam se stvari pojavljuju pomoću naše subjektivne kakvoće. To je bio rezultat cijele transcendentalne estetike, a iz pojma pojave uopće slijedi, naravno, da joj mora odgovarati nešto što po sebi nije pojava, jer pojava ne može biti ništa za sebe i izvan našega načina predočivanja, dakle da ondje, gdje ne treba da nastane postojano kruženje, riječ pojava već označuje neki odnos prema nečemu čija je neposredna predodžba doduše osjetilna, ali što samo o sebi i bez ove kakvoće naše osjetilnosti, (na čemu se osniva forma našega zrenja) mora biti nešto, tj. od osjetilnosti nezavisan predmet.

Iz toga proizlazi dakle pojam o noumenonu, ali koji nije pozitivan i nije određena spoznaja o nekoj stvari, nego znači samo pomišljanje nečega uopće kod čega apstrahiram od svakoga osjetilnoga zrenja. No da bi noumenon značio pravi predmet koji se razlikuje od svih fenomena, za to nije dovoljno da svoju misao *oslobodim* od svih

uvjeta osjetilnoga zrenja. Ja još povrh toga moram imati razloga za to da prihvatim jednu drugu vrstu zrenja nego što je ova osjetilna, a pod kojom takav predmet može biti dan; jer inače je moja misao prazna, premda bez proturječja. Mi doduše gore nismo mogli dokazati da je osjetilno zrenje jedino moguće zrenje uopće, nego da je ono samo za nas jedino moguće zrenje, ali mi nismo mogli dokazati ni to da je moguća još jedna druga vrsta zrenja, i premda naše mišljenje može apstrahirati od one osjetilnosti, ipak ostaje pitanje nije li ono samo forma pojma i preostaje li kod toga odvajanja uopće kakav objekt.

Objekt, za koji ja vežem pojavu uopće, jest transcendentalni predmet, tj. posve neodređena misao o nečemu uopće. Ova se misao ne može zvati noumenon, jer ja o njoj ne znam što je sama o sebi i nemam nikakvoga pojma o njoj, nego samo o predmetu osjetilnoga zora uopće koji je dakle za sve predmete jednovrstan. Ja ga nikakvom kategorijom ne mogu pomišljati, jer ova vrijedi za empirijski zor, da ga svede pod pojam o predmetu uopće. Čista je primjena kategorije doduše moguća, tj. bez proturječja, ali nema nikakve objektivne vrijednosti, jer se ne odnosi ni na kakav zor koji bi time trebalo da dobije jedinstvo objekta. Kategorija je naime samo funkcija mišljenja kojom mi se nikakav predmet ne daje, nego se samo pomišlja što u zoru može biti dano.[239]

Ako ja sve mišljenje (pomoću kategorija) oduzmem od empirijske spoznaje, onda ne preostaje nikakva spoznaja predmeta; jer samim se zrenjem ništa ne pomišlja, a da je ta afekcija osjetilnosti u meni, to ne sačinjava nikakav odnos takve predodžbe prema nekom objektu. No ako naprotiv pustim po strani sve zrenje, onda ipak još preostaje forma mišljenja, tj. način da se raznolikosti mogućega zrenja odredi predmet. Stoga se kategorije utoliko protežu dalje od osjetilnoga zrenja, što one pomišljaju objekte uopće, a da ne gledaju još na osobiti način (osjetilnosti)[240] u kojemu mogu biti dani. Ali one time ne određuju veću sferu predmeta, jer se ne može prihvatiti da takvi predmeti mogu biti dani, a da se ne pretpostavi kao moguć i drugi način zrenja različit od osjetilnoga, ali za to mi nipošto nemamo prava.

Problematičnim nazivam pojam koji ne sadržava proturječje i koji kao ograničenje danih pojmova stoji u vezi s drugim spoznajama, ali kojega se objektivni realitet ni na koji način ne može spoznati. Pojam *noumenona*, tj. stvari koju ne bi trebalo pomišljati kao predmet osjetila nego kao stvar samu o sebi (samo pomoću čistoga razuma), nije nipošto proturječan, jer se

za osjetilnost ne može tvrditi da je jedini mogući način zrenja. Nadalje je ovaj pojam nuždan da se osjetilno zrenje ne bi protegnulo na same stvari o sebi i da bi se dakle ograničila objektivna vrijednost osjetilne spoznaje (jer ono ostalo, do čega osjetilno zrenje ne dopire, zovemo upravo zato noumena, da bi se time naznačilo kako one spoznaje svoje područje ne mogu protegnuti na sve što razum pomišlja). No na koncu se ipak ne da uvidjeti mogućnost takvih noumena, pa je opseg izvan sfere pojava (za nas) prazan, tj. mi imamo razum koji se *problematično* proteže dalje nego sfera pojava, ali nemamo zora, štoviše ni pojma o mogućemu zoru, pomoću kojega bi nam predmeti mogli biti dani izvan područja osjetilnosti, pa da se razum izvan nje upotrebljava *asertorično.* Pojam noumenona jest dakle samo *granični* pojam, da bi se ograničila preuzetnost osjetilnosti, pa je dakle samo za negativnu upotrebu. Ali on ipak nije hotimično izmišljen, nego je u vezi s ograničenjem osjetilnosti, a da ipak ne može postaviti nešto pozitivno izvan njezina opsega.

Stoga se razdioba predmeta na phaenomena i noumena i razdioba na osjetilni i razumski svijet ne može dopustiti [u pozitivnome značenju][241], premda pojmovi svakako dopuštaju razdiobu na osjetilne i intelektualne; jer se potonjima ne može odrediti nikakav predmet, pa se ne mogu prikazati ni kao objektivno vrijedni. Ako se udaljimo od osjetila, kako ćemo onda napraviti shvatljivim da naše kategorije (koje bi bile jedini preostali pojmovi za noumena) uopće još što znače? Jer za njihov odnos prema nekome predmetu mora biti dano i nešto više nego samo jedinstvo mišljenja,, naime povrh toga mogući zor na koji se one mogu primijeniti. Pojam jednoga noumena, uzet jednostavno problematično, ostaje bez obzira na to ne samo dopustiv, nego kao pojam, koji osjetilnosti postavlja granice, i neminovan. Ali onda to nije neki posebni *inteligibilni predmet* za naš razum, nego razum kojemu bi on pripadao, naime razum koji svoj predmet ne spoznaje diskurzivno, nego intuitivno u neosjetilnome zrenju, jest i sam problem, pa mi sebi o njemu ne možemo stvoriti ni najmanju predodžbu njegove mogućnosti. Naš razum dobiva na taj način negativno proširenje, tj. on se ne ograničava osjetilnošću, nego razum naprotiv nju ograničava time, što on same Stvari o sebi (ne smatrane kao pojave) naziva noumena. Ali on sebi i sam odmah postavlja granice, tj. da ih ne spoznaje pomoću kategorija, dakle da ih pomišlja samo pod imenom nepoznatoga nešto.

U spisima novijih nalazim međutim posve drugu upotrebu izraza mundi sensibilis i intelligibilis,[242] koji se posve udaljuje od smisla starih. Pri tome

doduše nema nikakvih teškoća, ali osim praznih riječi i ne nalazimo ništa drugo. Prema toj upotrebi prohtjelo se nekima da skup pojava, ukoliko se promatra, nazovu osjetilnim svijetom, ali ukoliko se veza tih pojava zamišlja prema općim razumskim zakonima, razumski svijet. Teorijska astronomija, koja izlaže jednostavno promatranje zvjezdanoga neba, predstavljala bi osjetilni svijet, kontemplativna naprotiv (objašnjena otprilike prema kopernikovskom sustavu svijeta ili čak Newtonovim zakonima gravitacije)[243] predstavljala bi onaj drugi, naime inteligibilni svijet. No takvo je izvrtanje riječi samo sofistička izlika da se jednome teškom pitanju izmakne na taj način, da se njegov smisao prilagodi svojoj udobnosti. U pogledu pojava dadu se svakako upotrijebiti razum i um, ali se pita da li oni imaju još kakvu upotrebu, ako je predmet nepojava (noumenon), a u ovome se on smislu uzima ako se po sebi pomišlja jednostavno kao inteligibilan, tj. dan samo razumu, a nikako osjetilima. Pita se, dakle, da li je osim one empirijske upotrebe razuma (čak u Newtonovoj predodžbi svjetske zgrade) moguća još transcendentalna, koja se odnosi na noumenon kao predmet. Na to smo pitanje mi odgovorili niječno.

Ako dakle kažemo da nam osjetila predstavljaju predmete *kako se pojavljuju,* a razum *kakvi jesu,* onda ovo potonje ne bi trebalo uzeti u transcendentalnome, nego samo u empirijskome značenju, naime kako se moraju predstavljati kao predmeti iskustva u potpunoj vezi pojava, a ne po tome, što oni mogu biti izvan odnosa prema mogućem iskustvu, dakle prema osjetilima uopće, a prema tome kao predmeti čistoga razuma. Jer to će nam uvijek ostati nepoznato, čak i to da ostaje nepoznato, jer li takva transcendentalna (izvanosjetilna)[244] spoznaja uopće moguća, bar kao takva, koja stoji pod našim običnim kategorijama. *Razum* i *osjetilnost* mogu kod nas *samo u povezanosti* odrediti predmete. Ako ih rastavimo, onda imamo zorove bez pojmova ili pojmove bez zorova, ali u oba slučaja predodžbe koje ne možemo vezati ni za kakav određeni predmet.

Ako se tko još susteže da se nakon svih ovih objašnjenja odrekne jednostavne transcendentalne upotrebe kategorija, neka ih onda iskuša u nekoj sintetičnoj tvrdnji. Analitična tvrdnja ne vodi naime razum dalje, a kako je on pri tome zabavljen samo onim što se u pojmu već pomišlja, to ostaje neriješeno da li taj pojam o sebi ima kakav odnos prema predmetima, ili pak on znači samo jedinstvo mišljenja uopće (koje potpuno apstrahira od načina kako neki predmet može biti dan). Njemu je[245] dovoljno da zna što leži u njegovu pojmu. Na što se sam pojam odnosi, to

je njemu sporedno. Neka prema tome pokuša s kakvim sintetičnim načelom, kao: sve što je ovdje egzistira kao supstancija, ili s određenjem, koje njoj pripada: sve što je slučajno egzistira kao učinak jedne druge stvari, naime kao njegova uzroka itd. Sada ja pitam: odakle on misli uzeti ova sintetična načela, ako pojmovi ne bi trebalo da vrijede u odnosu prema mogućem iskustvu, nego o samim stvarima o sebi (noumena)? Gdje je ovdje ono treće,[246] koje se uvijek zahtijeva za sintetično načelo, da se u njemu međusobno povežu pojmovi koji nemaju nikakve logičke (analitične) srodnosti? On svoje načelo nikada neće moći dokazati, štoviše neće se moći ni opravdati zbog mogućnosti jedne takve čiste tvrdnje, a da ne uzme u obzir empirijsku razumsku upotrebu i da se zbog toga potpuno ne odrekne čistog i neosjetilnoga suda. Tako je pojam[247] čistih, samo inteligibilnih predmeta potpuno lišen od svih načela njihove primjene, jer se ne može izmisliti nikakav način kako bi oni imali biti dani, a problematična misao, koja ipak ostavlja slobodno jedno mjesto za njih, služi samo kao prazan prostor da bi se empirijska načela ograničila, a da u sebi ipak ne sadržava i ne pokazuje nikakav drugi objekt spoznaje izvan sfere ovih potonjih.

DODATAK

O amfiboliji refleksivnih pojmova uslijed zamjenjivanja empirijske razumske upotrebe s transcendentalnom

Razmišljanje (reflexio) nema posla sa samim predmetima, da bi se upravo od njih samih dobili pojmovi, nego je ono stanje duše u kojemu se tek spremamo da pronađemo subjektivne uvjete, pod kojima možemo doći do pojmova. Ono je svijest o odnosu danih predodžbi prema našim različnim izvorima spoznaje pomoću koje se jedino može točno odrediti njihov međusobni odnos. Prvo je pitanje prije svakoga daljeg postupka s našim predodžbama[248] ovo: u kojoj spoznajnoj moći one pripadaju zajedno? Je li to razum, ili su to osjetila koja ih povezuju ili uspoređuju? Gdjekoji se sud prihvaća iz navike ili se stvara iz sklonosti; ali kako ne prethodi nikakvo razmišljanje, niti ono kritički slijedi nakon njega, to on vrijedi kao takav sud koji je svoje postanje dobio u razumu. Nije svima sudovima potrebno *istraživanje,* tj. da paze na osnove istine; jer ako su neposredno izvjesni: npr. između dvije točke može biti samo jedan pravac,

onda se kod njih ne da pokazati još bliže obilježje istine nego što je ono koje oni sami izražavaju. Ali svim sudovima, štoviše svim uspoređenjima potrebno je *razmišljanje,* tj. razlikovanje spoznajne moći kojoj pripadaju dani pojmovi. Radnju kojom ja uspoređujem predodžbe uopće sa spoznajnom moći u kojoj se ta radnja vrši, i kojom ja razlikujem, da li se one međusobno uspoređuju kao predodžbe koje pripadaju čistome razumu ili osjetilnome zrenju, nazivam *transcendentalnim razmišljanjem.* Odnosi u kojima pojmovi u nekome duševnom stanju mogu pripadati zajedno jesu odnosi[249] *istovrnosti* i *različnosti, suglasnosti* i *opreke, unutrašnjega* i *vanjskoga,* napokon *odredivoga* i *određenoga* (materija i forma). Ispravno određenje toga odnosa osniva se na tome, u kojoj spoznajnoj moći oni *subjektivno* pripadaju zajedno, da li u osjetilnosti ili razumu. Naime razlika ovih spoznajnih moći sačinjava veliku razliku u načinu kako pojmove treba pomišljati?

Prije svih objektivnih sudova usporedimo pojmove, da bismo došli[250] do *istovrsnosti* (mnogih predodžbi pod jednim pojmom) radi *općih sudova* ili do njihove *različitosti* za dopunjavanje *posebnih,* do *suglasnosti* iz koje mogu nastati *jesni,* i do *opreke* iz koje mogu nastati *niječni* sudovi itd. Zbog toga trebali bismo, kako se čini, navedene pojmove nazvati poredbenim pojmovima (conceptus comparationis). Jer ako nije riječ o logičkoj formi nego o sadržaju pojmova, tj. o tome jesu li same stvari jednovrsne ili različne, jednoglasne ili u opreci itd., a u stvari pak mogu imati dvojak odnos prema našoj moći spoznavanja, naime prema osjetilnosti i razumu, a na ovome mjestu, na koje pripadaju, stoji do načina, kako treba da pripadaju zajedno: to će transcendentalna refleksija, tj. odnos danih predodžbi prema jednome ili drugome načinu spoznavanja, sama moći uzajamno odrediti svoj odnos. Jesu li pak stvari jednovrsne ili različne, suglasne ili oprečne itd.,. to se neće moći odmah riješiti na osnovi samih pojmova pomoću samoga uspoređivanja (comparatio), nego tek pomoću razlikovanja vrste spoznaje kojoj pripadaju, pomoću transcendentalnoga razmišljanja (reflexio). Mogli bismo dakle reći da je *logička refleksija* jednostavna komparacija, jer se kod nje potpuno apstrahira od spoznajne moći kojoj pripadaju dane predodžbe,, pa se tako prema njihovu sijelu, u duši, može postupati s njima kao da su istovrsne. *Transcendentalna refleksija* (koja se odnosi na same predmete)- sadržava osnovu mogućnosti objektivne međusobne komparacije predodžbi, pa je dakle veoma različna od prve, jer spoznajna moć, kojoj pripadaju, nije upravo ista. Ovo transcendentalno razmišljanje jest dužnost koje se nitko

ne može osloboditi, ako hoće da nešto a priori sudi o stvarima. Mi ćemo je sada uzeti na razmatranje, pa ćemo izbiti iz toga ne malo svjetla za određenje prave uloge razuma.

1. *Istovrsnost i različnost.* Ako nam se kakav predmet prikaže više puta, ali svaki puta upravo s istim unutrašnjim određenjima (qualitas et quantitas), onda je on, ako vrijedi kao predmet čistoga razuma, uvijek upravo isti, dakle ne mnoge, nego samo jedna stvar (numerica identitas). No ako je on pojava, onda se i ne radi o uspoređivanju pojmova, nego je različnost mjesta te pojave u isto vrijeme dovoljan razlog *numeričke različnosti* samoga predmeta (osjetila), koliko god u pogledu pojmova sve može biti jednovrsno. Tako se kod dvije kapi vode potpuno može apstrahirati od svake unutrašnje razlike (kvalitete i kvantitete), pa je dovoljno da se na različnim mjestima istodobno promatraju da bi se smatrale kao numerički različne. Leibnitz je uzimao pojave kao same stvari o sebi, dakle kao intelligibilia, tj. kao predmete čistoga razuma, (premda ih je zbog nejasnoće njihovih predodžbi nazivao imenom fenomena), pa se onda dakako nije moglo osporiti njegovo načelo *onoga što se ne da razlikovati* (principium identitas indiscernibilium). No kako su pojave predmeti osjetilnosti, a upotreba razuma u pogledu njih nije čista nego samo empirijska, to se mnoštvo i numerička različnost određuju već samim prostorom kao uvjetom vanjskih pojava. Naime jedan dio prostora, premda on može biti potpuno sličan i jednak nekom drugome, ipak je izvan njega i upravo u tome od prvoga različan dio, koji mu pridolazi da bi sačinjavao veći prostor. To mora stoga vrijediti za sve što je istodobno na različnim mjestima prostora, koliko god inače bilo slično i jednako.

2. *Suglasnost i opreka.* Ako se realitet predoči samo pomoću čistoga razuma (realitas noumenon), onda se između realiteta ne da pomišljati opreka, tj. takav odnos, u kojemu oni, povezani u jednome subjektu, uzajamno ukidaju svoje posljedice, i da je 3 — 3 = 0. Naprotiv mogu realiteti u pojavi (realitas phaenomenon) svakako biti međusobno u opreci, pa sjedinjeni u istome subjektu može jedan potpuno ili dijelom uništiti *posljedicu drugoga,* kao dvije pokretne sile u istoj ravnoj crti, ukoliko one jednu točku u oprečnome pravcu ili vuku ili pritištu, ili pak užitak koji je u ravnoteži s boli.

Unutrašnje i vanjsko. Na predmetu čistoga razuma unutrašnje je samo ono što (s obzirom na opstojnost) nema nikakvog odnosa prema nečemu što je različito od njega. Naprotiv određenja jedne substantia phaenomenon u prostoru nisu ništa drugo nego odnosi, a ona sama je skup samih

relacija.[251] Supstanciju u prostoru poznajemo samo prema silama koje u njemu djeluju, da druge supstancije ili tjeraju onamo (privlačnost), ili da ih spriječe u prodiranju u nj (odbojnost i neprodornost). Mi ne poznajemo druga svojstva koja sačinjavaju pojam o supstanciji, koja se pojavljuje u prostoru i koju mi nazivamo materijom. Kao objekt čistoga razuma mora naprotiv svaka supstancija imati unutrašnja određenja i sile, koje se odnose na unutrašnji realitet. No kakve ja unutrašnje akcidencije mogu pomišljati osim onih koje mi pruža moje unutrašnje osjetilo, naime ono što je ili samo *mišljenje* ili je analogno s njime.[252] Stoga je Leibnitz, budući da je sebi supstancije predstavljao kao noumena, od svih njih, pa čak i od sastavnih dijelova materije, pošto im je u mislima oduzeo sve što bi moglo značiti vanjsku relaciju i složenost napravio jednostavne subjekte nadarene moćima predoćivanja, jednom riječi *monade*.

4. *Materija i forma.* Ovo su dva pojma koja se postavljaju kao osnova svakoj drugoj refleksiji, toliko su nerazdruživo povezani sa svakom upotrebom razuma. Prvi znači ono odredivo uopće, drugi njegovo određenje (oboje u transcendentalnome smislu, budući da se apstrahira od svake razlike između onoga što biva dano i načina kako se određuje). Logičan su nekad ono općenito nazivali materijom, a specifičnu razliku formom. U svakome se sudu dani pojmovi mogu nazivati logičkom materijom (za sud), a njihov odnos (pomoću kopule) formom suda. U svakome su biću njegovi sastavni dijelovi (essentialia) materija, a način kako su u nekoj stvari povezani bitna je forma. I u pogledu stvari uopće neograničeni se realitet smatrao kao materija svake mogućnosti, a njegovo ograničenje (negacija) kao ono forma kojom se neka stvar razlikuje od druge prema transcendentalnim pojmovima. Razum naime zahtijeva da najprije nešto bude dano (bar u pojmu), da bi to na stanovit način mogao odrediti. Zato u pojmu čistoga razuma materija prethodi formi, a Leibnitz je zbog toga najprije prihvatio stvari (monade) i iznutra njihovu moć predoćivanja, da bi zatim na tome osnovao njihov vanjski odnos i zajedništvo njihovih stanja (naime predodžbi). Stoga su prostor i vrijeme — prvi samo zbog odnosa supstancija, drugo uslijed veze njihovih određenja među sobom — bili mogući kao razlozi i posljedice. Tako bi zaista i moralo biti, kad bi se čisti razum mogao odnositi neposredno na predmete i kad bi prostor i vrijeme bili određenja samih stvari o sebi. No ako mi samo u osjetilnim zorovima određujemo sve predmete jednostavno kao pojave, onda forma zora (kao subjektivno svojstvo osjetilnosti) prethodi svakoj materiji (osjetima), dakle prostor i vrijeme svima pojavama

i svima podacima iskustva, pa čini to iskustvo tek mogućim. Intelektualni filozof nije se slagao s time da forma prethodi samim stvarima i da im određuje njihovu mogućnost; posve ispravna cenzura, ako je pretpostavljao da mi stvari promatramo, kakve jesu (premda pomoću nejasne predodžbe). No kako je osjetilni zor posve osobit subjektivni uvjet koji je svakom opažanju a priori osnovom i kojega je forma iskonska,[253] to je forma dana sama za sebe, a daleko od toga da bi materija (ili same stvari, koje se pojavljuju) bile osnovom (kako bismo morali suditi na osnovi samih pojmova), njihova mogućnost pretpostavlja naprotiv formalni zor (vrijeme i prostor) kao dan.

Opaska uz amfiboliju refleksivnih pojmova

Neka mi se dopusti da ono mjesto, koje mi ili u osjetilnosti ili u čistome razumu podjeljujemo nekome pojmu, nazovem *transcendentalnim mjestom. Transcendentalna topika* bila bi na taj način prosuđivanje toga mjesta koje svakome pojmu pripada prema različitosti njegove upotrebe, i naputak prema pravilima da se to mjesto odredi svima pojmovima, dakle nauka koja će nas temeljito očuvati od varki čistoga razuma i opsjena koje iz toga proizlaze, jer ona uvijek razlikuje kojoj spoznajnoj moći pojmovi zapravo pripadaju. Svaki pojam, svaki naslov pod koji potpadaju mnoge spoznaje možemo nazvali *logičkim mjestom.* Na tome se osniva *logička topika* Aristotelova, kojom su se mogli služiti školnici i govornici, da bi pod stanovitim titulama mišljenja potražili što bi bilo najbolje za njihovu materiju koju imaju pred sobom, i da o tome s prividom temeljitosti mudruju i rječito naklapaju.

Transcendentalna topika sadržava naprotiv samo ona četiri navedena naslova svega uspoređivanja i razlikovanja, koji se od kategorija razlikuju u tome što se pomoću njih ne pokazuje predmet prema onome što sačinjava njegov pojam (veličina, realitet), nego se u cijeloj njegovoj raznolikosti prikazuje samo uspoređivanje predodžbi koje prethode pojmu o stvarima. No ovome uspoređivanju potrebno je prije svega razmišljanje, tj. određivanje onoga mjesta kamo pripadaju predodžbe stvari koje se uspoređuju: pomišlja li ih čisti razum, ili ih osjetilnost daje u pojavi.

Pojmovi se mogu logički uspoređivati a da se ne moramo brinuti za to kamo pripadaju objekti: da li kao noumena razumu ili kao fenomeni osjetilnosti. No ako s tim pojmovima hoćemo prijeći na predmete, onda je prije svega potrebno transcendentalno razmišljanje za koju su spoznajnu

moć potrebni predmeti: da li za čisti razum ili osjetilnost. Bez ovoga razmišljanja veoma se nesigurno služim tim pojmovima, pa nastaju tobožnja sintetična načela koja kritički um ne može priznati i koja se osnivaju samo na transcendentalnoj amfiboliji, tj. na zamjenjivanju čistoga razumskog objekta s pojavom.

U nedostatku takve transcendentalne topike i prema tome zavaran amfibolijom refleksivnih pojmova sazdao je glasoviti Leibnitz *intelektualni sustav svijeta,* ili je naprotiv mislio da spoznaje unutrašnju kakvoću stvari, ako sve predmete usporedi samo s razumom *i* apstrahiranim formalnim pojmovima svoga mišljenja. Naša tablica refleksivnih pojmova pribavlja nam neočekivanu korist time što nam predočuje čime se njegovo učenje odlikuje u svima svojim dijelovima, i ujedno glavni razlog ovoga osebujnog načina mišljenja, koje se osniva samo na nerazumijevanju. On je sve stvari međusobno uspoređivao samo pomoću pojmova, pa nije, kao što je prirodno, našao nikakvih drugih različitosti osim onih pomoću kojih razum razlikuje svoje vlastite čiste pojmove. Uvjete osjetilnoga zora, koji imaju svoje vlastite razlike on nije smatrao kao prvobitne; jer je osjetilnost za njega bila samo nejasan način predočivanja, a ne poseban izvor predodžbi. Pojava mu je bila predodžba *same stvari o sebi,* premda svojom logičkom formom različita od spoznaje pomoću razuma, jer pojava naime kraj svoga običnog nedostatka raščlanjivanja uvlači u pojam stvari određeno miješanje sporednih predodžbi koje razum znade apstrahirati od stvari. Jednom riječi: *Leibnitz je pojave intelektuirao,* kao što je *Locke* razumske pojmove po svome sustavu *noogonije* (ako mi je dopušteno da se poslužim ovim izrazima) *senzificirao,* tj. prikazao ih je samo kao empirijske, ali apstrahirane refleksivne pojmove. Mjesto da u razumu i osjetilnosti traže dva posve različna izvora predodžbi, ali koji bi samo u savezu mogli objektivno-vrijedno suditi o stvarima, držao se svaki od ovih velikih ljudi samo jednoga od njih, a taj se prema njihovu mišljenju odnosi neposredno na same stvari o sebi, dok drugi izvor samo brka ili sređuje predodžbe prvoga.

Prema tome je Leibnitz samo u razumu međusobno uspoređivao predmete osjetila kao stvari uopće. *Prvo:* ukoliko bi razum trebao da ih prosudi kao jednovrsne ili različne. Budući da je on dakle imao pred očima samo njihove pojmove, a ne njihovo mjesto u zoru, u kojemu predmeti jedino mogu biti dani, dok je transcendentalno mjesto ovih pojmova (da li se objekt ima ubrojiti među pojave ili među stvari same o sebi) sasvim pustio iz vida, zato i nije moglo ispasti drukčije nego da je svoje načelo

nerazlikovanja, koje vrijedi samo o pojmovima stvari uopće, protegnuo i na predmete osjetila (mundus phaenomenon), misleći da je time spoznaji prirode pribavio ne malo proširenje. Dakako ako ja jednu kap vode priznajem kao stvar samu o sebi s obzirom na sva njena unutrašnja određenja, onda ni za jednu od njih ne mogu dopustiti da je različita od druge, ako je cijeli njezin pojam jednovrstan s njome. No ako je ta kap pojava u prostoru, onda ona ima svoje mjesto ne samo u razumu (među pojmovima), nego i u vanjskom osjetilnom zrenju (u prostoru), a tu su fizička mjesta s obzirom na unutrašnje određenje stvari sasvim sporedna, a mjesto = b može neku stvar, koja je potpuno slična i jednaka jednoj drugoj na mjestu = a, isto tako primiti ma koliko ona iznutra bila različna od ove potonje. Različnost mjesta čini već sama o sebi bez daljih uvjeta mnoštvo i razlikovanje predmeta kao pojava ne samo mogućim, nego i nužnim. Dakle onaj prividni zakon nije zakon prirode. On je samo analitično pravilo ili[254] uspoređivanje stvari pomoću samih pojmova.

Drugo: načelo da realiteti (kao čiste afirmacije) logički nikada ne proturječe među sobom jest doduše posve istinito načelo o odnosima pojmova, ali ne znači ništa ni u pogledu prirode ni uopće u pogledu kakve stvari same o sebi (o kojoj mi nemamo nikakva pojma). Jer realna opreka postoji posvuda gdje je A — B = 0, tj. gdje jedan realitet povezan s drugim u jednome subjektu ukida učinak drugoga. To neprestano pokazuju sve zapreke i protuučinci u prirodi koji se ipak moraju nazvati realitates phaenomena, jer se osnivaju na silama. Opća mehanika može empirijski uvjet ove opreke navesti čak u pravilu a priori, gledajući na suprotnost pravaca, uvjet o kojemu transcendentalni pojam realiteta ništa ne zna. Premda gospodin pl. Leibnitz ovo načelo nije navijestio upravo s pompom jednoga novoga načela, ipak se on njime poslužio za nove tvrdnje, a njegovi sljedbenici unijeli su ga izričito u svoja leibnitz-wolfovska učenja. Prema ovome načelu npr. sva su zla samo posljedice ograničenja stvorova, tj. negacije, jer one su jedino što je oprečno realitetu (u samome pojmu neke stvari uopće zaista i jest tako, ali ne u stvarima kao pojavama). Isto tako drže njegovi pristaše da je ne samo moguće nego i prirodno, da se sav realitet bez ikakve opreke koja zabrinjuje sjedini u jednome biću. Oni naime poznaju samo opreku proturječja (kojim se ukida sam pojam neke stvari) ali ne poznaju opreku međusobnoga poništavanja, gdje jedan realni uzrok ukida učinak drugoga, a za to mi samo u osjetilnosti nalazimo uvjete, da sebi predočimo takvu opreku.

Treće: Leibnitzova monadologija ima samo tu osnovu, što je taj filozof

razliku između unutrašnjega i vanjskoga predočio samo u odnosu prema razumu. Supstancije uopće moraju imati *nešto unutrašnje* što je dakle slobodno od svih vanjskih odnosa, dakle i od složenosti. Ono jednostavno jest dakle osnova unutrašnjosti samih stvari o sebi. No unutrašnjost njihova stanja *i* ne može se sastojati u mjestu, obliku, doticaju ili gibanju (koja su određenja sami vanjski odnosi), pa mi stoga supstancijama ne možemo pridavati nikakvo drugo unutrašnje stanje osim onoga kojim iznutra određujemo samo naše osjetilo, naime *stanje predodžbi.* Tako su nastale monade koje bi imale sačinjavati *osnovnu gradit* cijelog univerzuma, ali čija se djelatna sila sastoji samo u predodžbama, uslijed čega su zapravo djelatne samo u sebi samima.

No upravo zato moralo je i njegovo načelo međusobnoga mogućeg *zajedništva supstancija* biti *prestabilirana harmonija* i nije moglo biti fizički odnos. Jer kako je sve zabavljeno samo iznutra, tj. sa svojim predodžbama, to stanje predodžbi jedne supstancije nije moglo biti ni u kakvoj djelatnoj vezi sa stanjem druge supstancije, nego je neki treći uzrok, koji utječe na njih sve zajedno, morao njihova stanja napraviti takvima da međusobno odgovaraju, i to ne jednostavno prigodnom, a u svakome pojedinom slučaju naročitom pomoći (systema assistentiae), nego pomoću jedinstva ideje uzroka vrijednoga za sve u kojoj sve zajedrio moraju dobiti svoju opstojnost i trajnost, dakle i uzajamnu korespondenciju među sobom prema općim zakonima.

Četvrto: njegovo glasovito *učenje o vremenu i prostoru*, u kojemu je intelektuirao ove forme osjetilnosti proizašlo je upravo samo iz iste varke transcendentalne refleksije. Ako ja sebi samim razumom hoću da predočim vanjske odnose, onda se to može samo pomoću pojma njihova uzajamnoga djelovanja, pa ako jedno stanje iste stvari moram povezati s nekim drugim stanjem, onda to mogu napraviti samo u redu uzroka i posljedica. Tako je dakle Leibnitz zamišljao sebi prostor kao stanovit red u zajedništvu supstancija, a vrijeme kao dinamičku posljedicu njihovih stanja. No ono osebujno i od stvari nezavisno, što kao da i prostor i vrijeme imaju na sebi, pripisivao je on *nejasnoći* ovih pojmova koja čini[255] da se ono što je samo forma dinamičkih odnosa, smatra kao poseban zor koji postoji za sebe i koji prethodi samim stvarima. Dakle prostor i vrijeme bili su inteligibilna forma veze stvari (supstancija i njihovih stanja) samih o sebi. Stvari su pak bile inteligibilne supstancije (substantiae noumena). Unatoč tome htio je Leibnitz učiniti da ovi pojmovi vrijede za pojave, jer osjetilnosti nije priznavao poseban način zrenja, nego je svaku, čak i empirijsku predodžbu

predmeta tražio u razumu, a osjetilima nije ostavio ništa osim prezirnoga posla da predodžbe razuma pobrkaju i izobliče.

Kad bismo i mogli pomoću čistoga razuma nešto sintetički reći o *samim stvarima o sebi,* (što je dakako nemoguće), onda se to ipak ne bi moglo protegnuti na pojave koje ne predstavljaju stvari same o sebi. U ovome potonjem slučaju morat ću dakle u transcendentalnome razmišljanju uspoređivati svoje pojmove uvijek pod uvjetima osjetilnosti, a tako prostor i vrijeme neće biti određenja stvari o sebi, nego određenja pojava. Što su stvari o sebi, to ja ne znam, a nije ni potrebno da znam, jer mi stvar nikada ne može doći drukčije nego u pojavi.

Tako ja postupam i s ostalim refleksivnim pojmovima. Materija je substantia phaenomenon. Što njoj iznutra pripada, to ja tražim u svima dijelovima prostora koji ona zauzima, i u svim učincima što ih ona vrši, a koji dakako uvijek mogu biti samo pojave vanjskih osjetila. Ja dakle nemam ništa izravno unutrašnje, nego samo komparativno unutrašnje koje se i samo opet sastoji od vanjskih odnosa. Ali ono što je prema čistome razumu upravo unutrašnjost materije također je samo uobraženje, jer ona uopće nije predmet za čisti razum, a transcendentalni objekt, koji može biti uzrok toj pojavi koju nazivamo materijom, jest samo nešto o čemu mi ne bismo ni razumjeli što je, kad bi nam to tko i mogao reći. Mi naime možemo razumjeti samo ono što u zoru pripada onome, što odgovara našim riječima. Ako tužbe: *mi nikako ne spoznajemo unutrašnjost stvari* imaju značiti toliko, koliko mi ne shvaćamo pomoću čistoga razuma, što stvari koje nam se pojavljuju mogu biti same o sebi, onda su te tužbe posve nedopustive i nerazumne; jer bi htjele da se bez osjetila ipak mogu spoznavati stvari, a prema tome zorno promatrati, dakle da imamo spoznajnu moć koja je od ljudske posve različita ne samo u stupnju, nego čak u zrenju i načinu, dakle da ne budemo ljudi, nego bića za koja mi sami ne možemo kazati jesu li moguća, a još manje kakva su. U unutrašnjost prirode prodire razmatranje i raščlanjivanje pojava, pa se ne može znati dokle će se u tome s vremenom dotjerati. Ali na ova transcendentalna pitanja koja izlaze izvan prirode nećemo kraj svega toga ipak nikada moći odgovoriti, sve da nam je cijela priroda razotkrivena, jer nam nije dano ni da svoju vlastitu dušu promatramo drugim zorom, nego samo zorom svoga unutrašnjeg osjetila. U njemu naime leži tajna postanja naše osjetilnosti. Njezin odnos prema objektu i onome što je transcendentalna osnova ovoga jedinstva leži bez sumnje preduboko skriveno, a da bismo mi, koji čak same sebe poznajemo samo pomoću unutrašnjega osjetila, tj. kao pojave,

tako nepodesno oruđe svoga istraživanja mogli upotrijebiti za što drugo, a ne za to da pronalazimo uvijek samo pojave, kojih bismo neosjetilni uzrok ipak rado htjeli otkriti.

Što ovu kritiku zaključaka iz samih radnja refleksije čini nadasve korisnom jest to, da ona jasno prikazuje ništetnost svih zaključaka o predmetima koji se samo u razumu međusobno uspoređuju, potvrđujući ujedno ono što smo uglavnom naglašavali: da su pojave, premda nisu kao stvari same o sebi obuhvaćene među objektima čistoga razuma, ipak jedine u kojima naša spoznaja može imati objektivan realitet, naime tamo gdje pojmovima odgovara zrenje.

Kad samo logički reflektiramo, onda u razumu uspoređujemo međusobno jedino svoje pojmove, da bismo vidjeli sadržavaju li oba isto, proturiječe li sebi ili ne, je li što u pojmu unutrašnje sadržano ili mu pridolazi i koji je od njih dvaju dan, a koji bi od njih dvaju imao vrijediti samo kao način kako se dani pojam pomišlja. No ako ove pojmove primijenim na kakav predmet uopće (u transcendentalnome smislu), a da ga pobliže ne odredim je li on predmet osjetilnoga ili intelektualnoga zora, onda se smjesta javljaju ograničenja (da se ne izađe iz toga pojma). Ova ograničenja izvrću[256] svaku njihovu empirijsku upotrebu i dokazuju upravo time, da je predodžba nekoga predmeta kao stvari uopće ne samo *nedovoljna,* nego bez njezina osjetilnog određenja i nezavisno od empirijskog uvjeta u sebi *proturječna,* dakle da se mora ili apstrahirati od svakoga predmeta (u logici), ili da se predmet, ako se kakav prihvati, mora pomišljati pod uvjetima osjetilnoga zora, dakle ono inteligibilno zahtijevalo bi posve osobito zrenje kakvo mi nemamo. U nedostatku takvoga zora nije on za nas ništa, ali naprotiv ni pojave ne mogu biti predmeti sami o sebi. Jer ako pomišljam samo stvari uopće, onda dakako različnost vanjskih odnosa ne može sačinjavati različnost samih stvari, nego je naprotiv pretpostavlja, a ako pojam jedne stvari iznutra nije različit od pojma druge, onda ja samo jednu te istu stvar postavljam u različne odnose. Nadalje: pridolaskom same afirmacije (realiteta) drugoj proširuje se ono pozitivno, pa mu se ništa ne oduzima i ne ukida. Stoga ono realno u stvarima uopće ne može međusobno proturiječiti itd.

*** * ***

Kako smo pokazali, uslijed određenoga neispravnog tumačenja pojmovi refleksije imaju takav utjecaj na razumsku upotrebu, da su bili kadri čak jednoga od najoštroumnijih između svih filozofa zavesti na tobožnji sustav

intelektualne spoznaje koji se laća da odredi svoje predmete bez posredovanja osjetila. Upravo zbog toga je razvijanje varljiva uzroka amfibolije ovih pojmova, u povodu neispravnih načela, od velike koristi da se granice razuma pouzdano odrede i osiguraju.

Moramo doduše reći: što jednome pojmu općenito pripada ili proturiječi, to pripada ili proturiječi i svemu posebnome što je sadržano pod tim pojmom (dictum de omni et nullo). No bila bi besmislica ovo logičko načelo promijeniti u tome smislu da bi glasilo ovako: *što nije sadržano u općemu pojmu, to nije sadržano ni u posebnima, koji su pod njim;* jer ovi su upravo zato posebni pojmovi što sadržavaju u sebi više nego što se pomišlja u općemu. Međutim je ipak na ovome potonjem načelu sagrađen cijeli Leibnitzov intelektualni sustav; on dakle pada istodobno s tim načelom, zajedno sa svom dvosmislenošću u razumskoj upotrebi koja iz njega proizlazi.

Načelo nerazlikovanja osnivalo se zapravo na pretpostavci da se izvjesna razlika, ako se ne nalazi u pojmu o stvari uopće, ne može naći ni u samim stvarima. Prema tome su potpuno jednovrsne (numero eadem) sve stvari koje se međusobno već ne razlikuju u svome pojmu (prema kvaliteti i kvantiteti). No kako se kod samoga pojma o nekoj stvari apstrahiralo od mnogih nužnih uvjeta njegova[257] zora, to se s nekom čudnom naglošću ono od čega se apstrahiralo uzimalo kao takvo, koje se nigdje ne nalazi, a stvari se pripisuje samo ono što je sadržano u pojmu.

Pojam o kubičnoj stopi prostora, pomišljao ga ja gdje i koliko puta me volja, jest o sebi potpuno istovrstan. No dvije kubične stope u prostoru ipak su jednostavno po svojim mjestima različne (numero diversa). Ova su mjesta uvjeti zora, u kojemu je dan objekt toga pojma, pa ne pripadaju pojmu nego cijeloj osjetilnosti. Isto tako nema u pojmu o nekoj stvari nikakve opreke, ako se ništa niječno nije povezalo s jesnim, a jednostavno jesni pojmovi, ako se vežu, ne mogu prouzrokovati nikakvo ukidanje. No u osjetilnome zoru, u kojemu je dan realitet (npr. gibanje), nalaze se uvjeti (suprotni pravci), od kojih se u pojmu gibanja uopće apstrahiralo. No, u osjetilnome zoru, u kojemu je dan realitet, nalaze se uvjeti (suprotni pravci), od kojih se apstrahiralo u pojmu gibanja uopće, a koji čine mogućim proturječje, koje nije logičko, naime čine mogućim da iz potpuno pozitivnoga proizlazi nula = 0, pa se ne bi moglo[258] reći, da je sav realitet međusobno u[259] suglasnosti zato, što se među njegovim pojmovima ne nalazi nikakvo proturječje[260]. Prema samim pojmovima unutrašnje je supstrat svih odnosa ili vanjskih određenja. Ako dakle apstrahiram od svih

uvjeta zrenja, držeći se samo pojma stvari uopće, onda mogu apstrahirati i od svakoga vanjskog odnosa, pa mora ipak preostati pojam o tome, što ne znači nikakav odnos, nego samo unutrašnje određenje. Tu se sada čini da iz toga slijedi da je u svakoj stvari (supstanciji) nešto što je upravo unutrašnje i što prethodi svima vanjskim određenjima, jer ih tek čini mogućima, dakle da je taj supstrat nešto takvo što u sebi ne sadrži više nikakve vanjske odnose, dakle da je *jednostavan;* (jer tjelesne su stvari uvijek samo odnosi, barem odnosi dijelova jednih izvan drugih), a kako mi ne poznajemo nikakvih upravo unutrašnjih određenja osim onih pomoću svojeg unutrašnjeg osjetila, to je taj supstrat ne samo jednostavan (nego po analogiji s našim unutrašnjim osjetilom) i određen *predodžbama,* tj. sve stvari bile bi zapravo *monade* ili predodžbama obdarena jednostavna bića. Sve bi to bilo i ispravno kad ne bi nešto više nego pojam o stvari uopće pripadalo uvjetima pod kojima nam jedino mogu biti dani predmeti vanjskoga zrenja, a od kojih čisti pojam apstrahira. Tu se naime pokazuje da trajna pojava u prostoru (neprodorna protežnost) može sadržavati same odnose i ništa unutrašnje u pravom smislu, a da unatoč tome može biti prvi supstrat svakoga vanjskog opažanja. Pomoću samih pojmova bez nečega unutrašnjega ne mogu dakako pomišljati ništa vanjsko, upravo zato što pojmovi odnosa pretpostavljaju upravo dane stvari i što bez ovih nisu mogući. Budući da je u zoru sadržano nešto što ne leži u samome pojmu o stvari uopće i što daje onaj supstrat koji se pomoću samih pojmova nikako ne bi spoznao, naime prostor koji se sa svime što sadržava sastoji od samih formalnih ili i realnih odnosa, ja ne mogu reći: kako se bez onoga apsolutno unutrašnjega ni jedna stvar ne može predočiti *pomoću samih pojmova,* stoga ni u samim stvarima, koje su sadržane pod tim pojmovima, i u *njihovu zoru* nema ništa vanjsko čemu ne bi bilo osnovom nešto apsolutno unutrašnje. Ako smo naime apstrahirali od svih uvjeta zora, onda nam dakako u samome pojmu ne preostaje ništa osim onoga unutrašnjeg uopće i njegova međusobnog odnosa, uslijed kojega je jedino moguće ono vanjsko. Ali ova nužnost, koja se osniva samo na apstrakciji, ne postoji kod stvari, ukoliko su u zrenju dane s takvim određenjima koji izražavaju same odnose, a da nemaju za osnovu ništa unutrašnje, i to zato što nisu stvari same o sebi, nego samo pojave. Što god mi poznajemo na materiji, to su sami odnosi (ono što mi nazivamo njenim unutrašnjim određenjima samo je komparativno unutrašnje), ali među njima ima samostalnih i trajnih odnosa, pomoću kojih nam je određeni predmet dan. Što mi ništa više ne preostaje za pomišljanje, kad apstrahiram od tih odnosa, to ne ukida pojam o stvari kao pojavi, također ni pojam o predmetu in abstracto, ali

zacijelo svaku mogućnost takvoga predmeta koji je odrediv prema samim pojmovima, tj. pojam noumenona. Dakako da čovjeka zbunjuje kad čuje, da bi se neka stvar imala sasvim sastojati od odnosa, ali takva stvar i jest samo pojava, pa se ne može pomišljati pomoću čistih kategorija. Sama stvar sastoji se u samome odnosu nečega uopće prema osjetilima. Isto se tako odnosi stvari in abstracto, ako se počne sa samim pojmovima, zacijelo ne mogu pomišljati drukčije, nego da je jedna stvar uzrokom određenja u drugoj; jer to je sam naš razumski pojam o odnosima. No kako mi onda apstrahiramo od svakoga zora, to otpada cijeli jedan način kako ono raznoliko uzajamno može odrediti svoje mjesto, naime forma osjetilnosti (prostor) koji prethodi svakom empirijskom kauzalitetu.

Ako mi pod jednostavnim inteligibilnim predmetima razumijevamo one stvari koje se pomišljaju[261] pomoću čistih kategorija bez svake sheme osjetilnosti, onda su takvi predmeti nemogući. Naime uvjet objektivne upotrebe svih naših razumskih pojmova jest samo način našega osjetilnog zrenja, pomoću kojega nam predmeti bivaju dani, pa ako apstrahiramo od osjetilnoga zrenja, onda razumski pojmovi nemaju nikakvog odnosa prema nekom objektu. Sve kad bi se i htio prihvatiti drugi način zora nego što je ovo naše osjetilno, naše funkcije mišljenja s obzirom na nj ne bi bile ni od kakva značenja. Razumijevamo li pod tim samo predmete neosjetilnoga zora, za koje naše kategorije dakako ne vrijede i o kojima mi dakle nikada ne možemo imati nikakve spoznaje (ni zora, ni pojma), onda se svakako moraju dopustiti noumena samo u ovome negativnom značenju, jer kazuju samo to da se naš način zrenja ne odnosi na sve stvari, nego samo na predmete naših osjetila, dakle da je njihova objektivna vrijednost ograničena i da se prema tome može prihvatiti neki drugi način zrenja, dakle i stvari kao njegove objekte. Ali onda je pojam noumenona problematičan, tj. predodžba stvari o kojoj ne možemo reći ni da je moguća ni da je nemoguća, jer ne poznajemo nikakav način zrenja osim svojeg osjetilnoga, i nikakvu vrstu pojmova osim kategorija, ali ni jedno od toga dvoga nije primjereno nekom izvanosjetilnom predmetu. Mi zato ne možemo područje predmeta svoga mišljenja pozitivno proširiti preko uvjeta svoje osjetilnosti i osim pojava prihvatiti još predmete čistoga razuma, tj. noumenone, jer nemaju pozitivnoga značenja koje bi se dalo navesti. Za kategorije mora se naime priznati da same još nisu dovoljne za spoznaju stvari samih o sebi, a bez podataka osjetilnosti bile bi tek subjektivne forme jedinstva razuma, ali bez predmeta. Mišljenje doduše o sebi nije produkt osjetila, a utoliko ono nije ni ograničeno od njih, ali zato

nema odmah vlastite i čiste upotrebe bez posredovanja osjetilnosti, jer je onda bez objekta. Ni noumenon ne možemo nazvati takvim *objektom,* jer on znači upravo problematičan pojam o predmetu za posve drugo zrenje i posve drugi razum nego što je naš, koji je dakle i sam problem. Pojam noumenona nije dakle pojam o objektu, nego neminovna, s ograničenjem naše osjetilnosti skopčana zadaća, ne bi li moglo biti predmeta posve nezavisnih od onoga njezina zrenja. Na to se pitanje može odgovoriti samo neodređeno, naime da preostaje mjesta za više drugih predmeta, dakle oni se ne mogu upravo poreći, jer se osjetilni zor ne odnosi na sve predmete bez razlike, ali u nedostatku određenoga pojma (jer ni jedna kategorija nije sposobna za to), ne može se za njih tvrditi ni to, da su predmeti za naš razum.

Razum prema tome ograničava osjetilnost, a da zato ne proširuje svoje vlastito područje. Dok nju opominje, neka sebi ne utvara da ulazi u stvari same o sebi, nego da se odnosi samo na pojave, zamišlja on sebi predmet sam o sebi, ali samo kao transcendentalan objekt koji je uzrok pojave (dakle sam nije pojava), pa se ne može pomišljati ni kao veličina, ni kao realitet, ni kao supstancija itd. (jer ovi pojmovi uvijek zahtijevaju osjetilne forme u kojima određuju predmet). O tome je objektu dakle potpuno nepoznato, može li se naći u nama ili izvan nas, da li bi se ukinuo istodobno s osjetilnošću ili bi još preostao kad bismo nju oduzeli. Ako mi taj objekt hoćemo nazvati noumenonom zato što predodžba o njemu nije osjetima, onda nam je to od volje. No kako mi na nj ne možemo primijeniti ni jedan od svojih razumskih pojmova, ta predodžba za nas ipak ostaje prazna, pa služi samo za to da označi granice naše osjetilne spoznaje i da ostavi prostora, koji mi ne možemo ispuniti ni pomoću mogućeg iskustva ni pomoću razuma.

Kritika ovoga čistog razuma ne dopušta, dakle, da mi sebi stvorimo novo polje predmeta osim onih koji razumu mogu biti dani kao pojave, i da zastrani u inteligibilne svjetove, čak ni u njihov pojam. Pogreška koja na najočigledniji način zavodi na to i koja se svakako može oprostiti, ali ne opravdati, leži u tome, što se razum suprotno svome određenju upotrebljava transcendentalno i što se predmeti, tj. mogući zorovi moraju upravljati prema pojmovima, a ne pojmovi prema mogućim zorovima (na kojima se jedino osniva njihova objektivna vrijednost). No tome je opet uzrok što apercepcija, a s njome mišljenje prethodi svakome mogućem određenom redu predodžbi. Mi pomišljamo dakle nešto uopće i određujemo to s jedne strane osjetilno, ali razlikujemo ipak opći i in

abstracto predočeni predmet od toga načina zrenja. Tu nam preostaje samo[262] način da ga odredimo tek pomoću mišljenja, a taj je doduše samo logička forma bez sadržaja, ali se nama ipak pričinja kao način kako objekt egzistira o sebi (noumenon), ne obazirući se na zor koji je ograničen na naša osjetila.

***

1)Prije nego što napustimo transcendentalnu analitiku moramo dodati još nešto što je, čini se, ipak potrebno za potpunost sustava, premda o sebi nije od osobite važnosti. Najviši pojam kojim se običava započeti transcendentalna filozofija, jest obično razdioba na moguće i nemoguće. Kako pak svaka razdioba pretpostavlja razdijeljeni pojam, to se mora navesti još jedan viši, a to je pojam o predmetu uopće (uzet problematično i neriješeno da li je on nešto ili ništa). Budući da su kategorije jedini pojmovi koji se odnose na predmete uopće, razlikovanje nekoga predmeta, da li je on nešto ili ništa, teći će po redu i naputku kategorija.

2)Pojmovima sve, mnogo i jedno suprotstavljen je pojam koji sve ukida, tj. *ništa.* Tako je predmet pojma kojemu ne odgovara nikakav zor koji se može navesti = ništa, tj. pojam bez predmeta kao noumenoni, koji se ne mogu ubrojiti u mogućnosti, premda se zato ne moraju prikazati ni kao nemogući (ens rationis) ili kao što se stanovite nove osnovne sile, koje čovjek sebi zamišlja, pomišljaju doduše bez proturječja, ali i bez primjera iz iskustva, pa se dakle ne moraju ubrajati među mogućnosti.

3)Realitet je *nešto,* negacija je *ništa,* tj. pojam o nedostajanju nekoga predmeta, kao sjena, hladnoća (nihil privativum).

4)Sama forma zora, bez supstancije, o sebi nije predmet, nego samo njegov formalni uvjet (kao pojave), kao što su čisti prostor i čisto vrijeme, koji su doduše kao forme zora nešto, ali sami nisu predmeti koji se zorno promatraju (ens imaginarium).

5)Predmet pojma koji sam sebi proturiječi nije ništa, jer pojam nije ništa, ono što je nemoguće kao otprilike lik ravnih crta od dvije strane (nihil negativum).

Tablica ove razdiobe pojma *ništa* (jer razdioba pojma nešto koja uporedo teče s onom slijedi sama od sebe) morat će se dakle postaviti ovako:

Ništa kao

1.

Prazan pojam bez
predmeta,
ens rationis.

2.

Prazan predmet pojma,
nihil privativum.

3.

Prazan zor bez
predmeta,
ens imaginarium.

4.

Prazan predmet bez
pojma,
nihil negativum.

Vidi se da se mišljevina (n. 1.) razlikuje od nestvari time što se ona ne smije ubrajati među mogućnosti, jer je samo izmišljotina (ako i ne proturječna), ali ne-stvar je oprečna mogućnost, jer pojam ukida čak sam sebe. No obje su samo prazni pojmovi. Naprotiv su nihil privativum (n. 2.) i ens imaginarium (n. 3.) prazni podaci za pojmove. Ako svjetlo nije bilo dano osjetilima, onda čovjek sebi ne može predstaviti ni mrak, a ako nije opazio protežna bića, ne može on sebi predočiti ni prostor. Ni negacija ni sama forma zora nisu bez nečega realnog objekti.

DRUGI DIO

Transcendentalne logike

Transcendentalna d i j a l e k t i k a

UVOD

I. O TRANSCENDENTALNOM PRIVIDU

Mi smo gore dijalektiku uopće nazvali *logikom privida.* To ne znači da je ona nauka *vjerojatnosti,* jer vjerojatnost je istina, ali spoznata pomoću nedovoljnih razloga; dakle njezina je spoznaja doduše nedostatna, ali zato ipak nije varljiva, pa se prema tome ne mora rastaviti od analitičkoga dijela logike. Još manje se *pojava* i *privid* smiju smatrati kao istovrsni. Istina ili privid nisu naime u predmetu ukoliko se on promatra, nego u sudu o njemu ukoliko se on pomišlja. Tako se doduše zaista može reći da se osjetila ne varaju, ali ne zato što uvijek ispravno sude, nego zato što nikako ne sude. Stoga se istina kao i zabluda, dakle i privid kao zavođenje na zabludu može naći samo u sudu, tj. jedino u odnosu predmeta prema našemu razumu. U spoznaji koja se potpuno slaže s razumskim zakonima nema zablude. U predodžbi osjetila također nema zablude (jer ne sadrži nikakav sud). No ni jedna sila prirode ne može odstupati od svojih vlastitih zakona. Zato se neće varati ni razum sam za sebe (bez utjecaja jednoga drugog uzroka), niti osjetila za sebe; prvi zato što se učinak (sud), ako razum postupa samo prema svojim zakonima, nužno mora slagati s tim zakonima. U slaganju sa zakonima razuma sastoji se pak formalnost svake istine. U osjetilima nema nikakva suda, ni istinitoga, ni neispravnoga. No kako mi osim ova dva izvora spoznaje nemamo nikakvoga drugoga, slijedi da zabluda nastaje samo zbog neprimijećenoga utjecaja osjetilnosti na razum. Zbog toga se događa da se subjektivni razlozi suda stapaju s objektivnim razlozima, pa čine da se ovi potonji udaljuju od svojeg određenja[263], kao što bi gibano tijelo o sebi doduše uvijek zadržalo ravnu crtu u istome pravcu, ali ga ono mijenja u krivuljasto gibanje, ako istodobno jedna druga sila utječe na nj u drugome pravcu. Stoga će, da bi se osebujna radnja razuma razlikovala od sile koja se miješa u nju, biti potrebno da se pogrešni sud smatra kao dijagonala između dvije sile koje određuju sud u dva različna pravca, koji

kao da zatvaraju jedan kut, pa da se u ono složeno djelovanje rastavi na jednostavno djelovanje razuma i osjetilnosti. To se u čistim sudovima a priori mora dogoditi pomoću transcendentalnoga razmišljanja, kojim svakoj predodžbi (kao što smo već gore pokazali) određujemo njezino mjesto u onoj spoznajnoj moći koja *njoj* odgovara, a prema tome razlikujemo i utjecaj spoznajne moći na predodžbu.

Ovdje nije naš posao da raspravljamo o empirijskome prividu (npr. optičkome), na koji se nailazi kod empirijske upotrebe inače ispravnih razumskih pravila i koji pod utjecajem uobrazilje zavodi razumsku moć u bludnju. Naprotiv, ovdje imamo posla samo s *transcendentalnim prividom* koji utječe na načela, čija upotreba nije ni usklađena za iskustvo u kojemu bismo slučaju imali bar probni kamen njihove ispravnosti, nego nas on čak protiv svih opomena kritike posve udaljuje od empirijske upotrebe kategorija, zavaravajući nas opsjenom proširenja *čistoga razuma.* Mi ćemo načela, čija se primjena posve drži u granicama mogućeg iskustva nazvati *imanentnima,* a ona, koja te granice treba da prijeđu *transcendentnim* načelima. No ja pod ovim načelima ne razumijevam *transcendentalnu* upotrebu ili zloupotrebu kategorija, koja je samo pogreška rasudne snage koja nije dovoljno obuzdana kritikom i koja ne pazi dovoljno na granice tla na kojemu je razumu jedino dopušteno da se kreće, nego zbiljska načela koja zahtijevaju od nas da srušimo sve one pogranične stupove i da sebi prisvojimo posve novo tlo, koje uopće ne poznaje nikakve demarkacije. Zato *transcendentalno i transcendentno* nije isto. Načela čistoga razuma koja smo gore iznijeli valja upotrebljavati empirijski, a ne transcendentalno, tj. ne smiju prijeći iskustvenu granicu. No načelo koje uklanja ove pregrade, štoviše koje čak nalaže da se prijeđe preko njih, zove se *transcendentno.* Ako naša kritika može doći dotle, da otkrije privid ovih preuzetnih načela, onda će se u opreci prema njima ona načela za jednostavnu empirijsku upotrebu moći nazvati *imanentnim* načelima čistoga razuma.

Logički privid koji se sastoji u jednostavnome oponašanju umske forme (privid lažnih zaključaka) proizlazi samo onda, kad se dovoljno ne pazi na logičko pravilo. Čim se stoga pozornost oštro upravi na slučaj koji leži pred nama, privid potpuno nestaje. Transcendentalni privid naprotiv ipak ne prestaje, premda je već otkriven i pomoću transcendentalne kritike jasno spoznat (npr. privid u sudu: svijet mora s obzirom na vrijeme imati početak). Uzrok je tome taj što u našemu umu (subjektivno smatran kao čovječja spoznavalačka moć) leže osnovna pravila i maksime njegove

upotrebe koja posve imaju vid objektivnih načela. Stoga se događa da se u korist razuma subjektivna veza naših pojmova smatra kao objektivna nužnost određenja samih stvari o sebi. *Iluzija* koja se isto tako ne da spriječiti kao što se ne da spriječiti to da nam se more u sredini ne pričinja više nego na obali, jer mi sredinu vidimo pomoću viših svjetlosnih zraka nego obalu, ili, štoviše, kao što čak astronom ne može spriječiti da mu se Mjesec na izlazu ne pričinja veći, premda ga taj privid ne zavarava.

Transcendentalna dijalektika zadovoljit će se dakle time da otkrije privid transcendentnih sudova i da ujedno spriječi da taj privid ne bi zavaravao; ali da (poput logičkoga privida) čak i nestane i da prestane biti prividom, to ona nikako ne može napraviti. Mi naime imamo posla s *prirodnom* i neizbježivom *iluzijom* koja se i sama osniva na subjektivnim načelima, pa ih podmeće kao objektivne, mjesto da logička dijalektika u rješavanju lažnih zaključaka ima posla samo s pogreškom u primjenjivanju načela ili s umjetnim prividom u oponašanju toga primjenjivanja. Ima dakle prirodna i neizbježiva dijalektika čistoga uma, ne takva u kojoj se možda kakva šeprtlja zbog nedostatka znanja sama zapleće, ili koju je umjetno izmislio kakav sofist da bi zbunio razumne ljude, nego koja neminovno pripada ljudskom umu. Ona ga još ni onda kad budemo otkrili njezinu opsjenu neće prestati zavaravati i neprestano gurati u časovite zablude, koje je svagda potrebno otklanjati.

II. O ČISTOME UMU KAO SIJELU TRANSCENDENTALNOGA PRIVIDA

A. O umu uopće

Svaka naša spoznaja počinje s osjetilima, odavle ide razumu, iznad kojega se u nama ne može naći ništa više što bi obrađivalo gradivo zrenja i što bi ga svelo pod najviše jedinstvo mišljenja. Kako je sada potrebno da dadem objašnjenje o ovoj najvišoj moći spoznavanja[264], to se donekle nalazim u neprilici. Ova najviša moć spoznavanja ima kao i razum jednostavno formalnu, tj. logičku upotrebu kod koje um apstrahira od svakoga sadržaja spoznaje, ali ima i realnu upotrebu kod koje ona sama sadržava postanje određenih pojmova i načela koje ne uzima ni od osjetila ni od razuma. Prvu su moć logičari dakako već odavna objasnili kao moć posrednoga zaključivanja (različito od neposrednih zaključaka, consequentiis immediatis), ali time još nije spoznata ona druga, koja sama

proizvodi pojmove. Budući da se ovdje javlja razdioba uma na logičku i transcendentalnu moć, mora se potražiti viši pojam o ovome izvoru spoznaje koji obuhvaća pod sobom oba pojma, ali prema analogiji s razumskim pojmovima ipak možemo očekivati da će logički pojam ujedno dati ključ za transcendentalni, a tablica funkcija razumskih pojmova ujedno rodoslovlje umskih pojmova.

Mi smo u prvome dijelu svoje transcendentalne logike objasnili razum kao moć pravila. Ovdje mi um razlikujemo od razuma time, što ćemo ga nazvati *moć načela.*

Ovaj je izraz načela dvoličan i znači obično samo spoznaju koja se može upotrebljavati kao načelo, premda sama o sebi i prema svome postanju još nije nikakvo načelo. Svaki opći sud, makar on bio uzet čak i iz iskustva (indukcijom), može poslužiti kao gornjak u umskom zaključku, ali zato on nije načelo. Matematički aksiomi (npr. između dvije točke može biti samo jedan pravac) čak su opće spoznaje a priori, pa se stoga relativno prema slučajevima, koji se pod njih mogu supsumirati, nazivaju načelima. No ja zato ipak ne mogu reći, da to svojstvo ravnih crta uopće i o sebi spoznajem na osnovi načela, nego ga spoznajem samo u čistome zrenju.

Ja ću stoga spoznajom na osnovi načela nazvati onu, u kojoj pomoću pojmova u općenitome spoznajem ono posebno. Tako je svaki umski zaključak jedna forma izvođenja spoznaje iz nekoga načela. Gornjak naime uvijek daje pojam koji čini da se sve, što se supsumira pod njegov uvjet, spoznaje na osnovi njega prema nekome načelu. Kako pak svaka opća spoznaja može poslužiti kao gornjak u umskome zaključku, a razum pruža takve opće sudove a priori, ti se sudovi u pogledu svoje moguće upotrebe mogu nazvati načelima.

No ako razmotrimo ta načela čistoga razuma sama o sebi prema njihovu postanju, onda su prije sve drugo nego spoznaje na osnovi pojmova. Jer ona ni a priori ne bi bila moguća kad ne bismo uzeli u pomoć čisto zrenje (u matematici) ili uvjete mogućeg iskustva uopće. Da sve što se zbiva ima neki uzrok ne može se zaključiti iz pojma onoga što se uopće zbiva. Naprotiv, pokazuje to načelo kako se tek može dobiti određeni iskustveni pojam o tome što se zbiva.

Sintetične spoznaje na osnovi pojmova razum, dakle, nikako ne može pribaviti, a to su zapravo one spoznaje koje ja nazivam upravo načelima, dok se svi opći sudovi mogu nazivati komparativnim načelima.

Stara je želja koja će se jednom, bogzna kada, možda ispuniti, da se

jednom mjesto beskonačne raznolikosti građanskih zakona potraže njihova načela; jer u tome se jedino može sastojati tajna da se zakonodavstvo, kako se kaže, simplificira. No zakoni su ovdje također samo ograničenja naše slobode na uvjete pod kojima je ona potpuno u skladu sa samom sobom; prema tome se odnose na nešto što je potpuno naše vlastito djelo i čemu mi pomoću onih pojmova sami možemo biti uzrok. No ako nije nemoguće, a ono je u najmanju ruku besmisleno po svome zahtjevu, da se na osnovi samih pojmova odredi kako predmeti sami o sebi, kako priroda stvari stoji pod načelima. No neka stvar u tome pogledu stoji kako mu drago (jer to ćemo kasnije istražiti), ipak je iz toga jasno da je spoznaja na osnovi načela (sama o sebi) nešto posve drugo nego sama razumska spoznaja, koja doduše u formi načela može i prethoditi drugim spoznajama, ali se sama o sebi, (ukoliko je sintetična) ne osniva na samome mišljenju niti sadržava u sebi nešto što je prema pojmovima općenito.

Ako je razum moć jedinstva pojava pomoću pravila, onda je um moć jedinstva razumskih pravila pod načelima. Um se dakle nikada ne odnosi najprije na iskustvo ili na kakav predmet, nego na razum, da njegovim raznolikim spoznajama dade jedinstvo a priori pomoću pojmova koje možemo zvati umsko jedinstvo, a od posve je druge vrste nego što ga razum može stvoriti.

To je opći pojam o umskoj moći, ukoliko se on kraj potpunoga nedostatka primjera (koji se tek kasnije imaju dati), mogao napraviti shvatljivim.

B. O logičkoj upotrebi uma

Čovjek čini razliku između onoga što se spoznaje neposredno i onoga što se samo zaključuje. Da su u liku, koji je omeđen s tri pravca, tri kuta spoznaje se neposredno; ali da su ovi kutovi jednaki dvama pravima, to se samo zaključilo. Budući da nam je zaključivanje stalno potrebno, pa smo uslijed toga napokon sasvim navikli na to zaključivanje, mi zapravo na kraju više ne opažamo ovu razliku, tako da nešto, kao kod tzv. varki osjetila, često puta smatramo kao neposredno opaženo ono što smo ipak samo zaključili. Kod svakoga zaključka imamo sud koji je osnova, [i][265] jedan drugi, naime izvođenje, koje se izvodi iz prvoga suda, [i][265] i konačno posljedični sud (konzekvenciju) prema kojoj je istina ovoga drugog suda neminovno povezana s istinom prvoga. Ako izvedeni sud leži

u prvome već tako da se bez posredovanja jedne treće predodžbe može izvesti iz njega, onda se zaključak zove neposredan zaključak (consequentia immediata); ja bih ga radije nazvao razumskim zaključkom. No ako je osim spoznaje koja je postavljena kao osnova potreban još jedan sud da bi se dobila posljedica, onda se taj zaključak zove umski zaključak. U sudu: *svi su ljudi smrtni* leže već sudovi: neki su ljudi smrtni, **ili**:[266] neki su smrtnici ljudi, **ili**:[267] ništa što je besmrtno nije čovjek. Ovi su sudovi dakle neposredna izvođenja iz onoga prvoga. Naprotiv sud: svi su znanstvenici smrtni ne leži u podmetnutome sudu (jer pojam znanstvenika u njemu i ne dolazi), pa se samo pomoću srednjega suda može izvesti iz njega.

U svakom umskom zaključku pomišljam najprije *pravilo* (maior) pomoću *razuma.* Drugo: ja *supsumiram* spoznaju pod uvjet *pravila* (minor) pomoću *rasudne snage.* Najposlije *određujem* svoju spoznaju predikatom pravila (conelusio), dakle a priori *umom.* Odnos koji gornjak kao pravilo predstavlja između neke spoznaje i njezina uvjeta sačinjava različne vrste umskih zaključaka. Ovi su dakle trojaki kao svi sudovi uopće, ukoliko se razlikuju prema načinu kako izražavaju odnos spoznaje u razumu, naime *kategorički* ili *hipotetički* ili *disjunktivni* umski zaključci.

Ako se, kao što se to često događa, konkluzija zada kao sud, da bi se vidjelo, ne proizlazi li on već iz danih sudova pomoću kojih se naime pomišlja sasvim drugi predmet, onda ću u razumu potražiti aserciju toga posljedičnog suda neće li se ona naći u njemu pod određenim uvjetima prema nekom općem pravilu. Nađem li takav uvjet i dade li se objekt posljedičnoga suda supsumirati pod dani uvjet, onda je taj sud izveden iz pravila *koje vrijedi i za druge predmete spoznaje.* Iz toga se vidi da um u zaključivanju nastoji veliku raznolikost spoznaja[268] razuma svesti na najmanji broj načela (općih uvjeta) i time postići njihovo najviše jedinstvo.

C. O čistoj upotrebi uma

Može li se um izolirati i je li on još i onda poseban izvor pojmova i sudova koji proizlaze samo iz njega i pomoću kojih se on odnosi na predmete, ili je on samo subalterna moć, da danim spoznajama dade određenu formu koja se zove logička i kojom se samo međusobno podređuju razumske spoznaje, a niža pravila dragima višim pravilima (kojih uvjet obuhvaća u svojoj sferi uvjet prvih), koliko se to njihovim

uspoređivanjem dade postići? To je pitanje kojim se mi sada samo prethodno bavimo. Zaista je raznolikost pravila i jedinstvo načela zahtjev uma da se razum sam sa sobom dovede u potpun sklad, kao što razum raznolikost zora svodi pod pojmove dovodeći time zrenje u vezu[269] No takvo načelo ne propisuje objektima nikakav zakon i ne sadržava osnovu mogućnosti da se kao takvi uopće spoznaju i odrede. Naprotiv je ono samo subjektivni zakon gospodarenja sa zalihom našega razuma, kako bi se uspoređivanjem njegovih pojmova njihova opća upotreba svela na njihov najmanji mogući broj, a da čovjek zato nije u pravu da o samim predmetima zahtijeva jednoglasnost koja pogoduje udobnosti i proširenju našega razuma, niti da onoj maksimi ujedno dade objektivnu vrijednost. Jednom riječju: pita se sadržava li um po sebi, tj. čisti um a priori sintetična načela i pravila i u čemu se sastoje ta načela?

Formalni i logički postupak uma u umskim zaključcima daje nam o tome već dovoljan naputak, na kakvoj će se osnovi osnivati njegovo transcendentalno načelo u sintetičnoj spoznaji pomoću čistoga uma.

Prvo: umski se zaključak ne odnosi na zorove, da bi ih sveo pod pravila (kao razum sa svojim kategorijama), nego na pojmove i sudove. Ako se dakle čisti um i odnosi na predmete, onda se on prema njima i njihovim zorovima ipak ne odnosi neposredno, nego samo prema razumu i njegovim sudovima koji se prije svega obraćaju osjetilima i njihovu zrenju, da bi odredili ovaj njihov predmet. Umsko jedinstvo nije dakle jedinstvo mogućeg iskustva, nego se od njega kao razumskoga jedinstva bitno razlikuje. Da sve što se zbiva ima neki uzrok nije nipošto načelo koje je spoznao i propisao um. To načelo čini mogućim jedinstvo iskustva i ne uzima ništa od uma koji iz samih pojmova, bez odnosa prema mogućem iskustvu, ne bi mogao dati takvo sintetično jedinstvo.

Drugo: um u svojoj logičkoj upotrebi traži opći uvjet svojega suda (zaključka), a sam umski zaključak nije ništa drugo nego sud pomoću supsumcije njegova osjeta pod neko opće pravilo (gornjak). Budući da je i ovo pravilo opet izvrgnuto upravo istom pokušaju uma, pa se zbog toga (pomoću prosilogizma) mora tražiti uvjet uvjeta, dokle god to ide, zacijelo se vidi da je (u logičkoj upotrebi) osebujno načelo uma uopće, da se za uvjetovanu spoznaju razuma nađe ono neuvjetovano čime se njeno jedinstvo dovršava.

No ova logička maksima ne može drukčije postati načelom *čistoga uma* nego samo na taj način, da se prihvati: ako je dano ono što je uvjetovano,

onda je dan (tj. sadržan u predmetu i njegovoj vezi) također čitav red međusobno podređenih uvjeta koji je prema tome sam neuvjetovan.

No takvo je načelo čistoga uma očito *sintetično;* jer ono uvjetovano odnosi se doduše analitički na neki uvjet, ali ne na uvjetovano. Iz njega moraju proizaći i različna sintetična načela o kojima čisti razum ništa ne zna, jer ima posla samo s predmetima mogućeg iskustva kojega su spoznaja i sinteza, uvijek uvjetovane. Ono neuvjetovano, ako zaista postoji, može se prema svim određenjima prema kojima se razlikuje od svega uvjetovanoga posebno razmatrati, pa mora na taj način dati sintetična načela a priori.

Načela, koja proizlaze iz ovoga najvišeg načela čistoga uma bit će u pogledu svih pojava *transcendentna,* tj. od ovoga se načela nikada neće moći napraviti empirijska upotreba koja bi mu bila adekvatna. To će se načelo dakle potpuno razlikovati od svih načela razuma (čija je upotreba potpuno *imanentna,* jer imaju za svoju temu samo mogućnost iskustva). Naš posao u transcendentalnoj dijalektici, koju ćemo sada razviti iz njenih izvora koji leže duboko skriveni u ljudskom umu, bit će istraživanje je li objektivno ispravno ili ne ono načelo da se red uvjeta (u sintezi pojava ili i pomišljanja stvari uopće) proteže do onoga što je neuvjetovano; kakvi zaključci iz toga proizlaze za empirijsku razumsku upotrebu, ili, štoviše, postoji li uopće takvoobjektivno-vrijedno umsko načelo, ili pak samo logički propis, da se u dizanju do sve viših uvjeta približimo njihovoj potpunosti i da time unesemo u svoju spoznaju najviše umsko jedinstvo koje je za nas moguće; je li se smatrala zabunom, kažem ja, ova potreba uma kao transcendentalno načelo čistoga uma koje prenagljeno postulira takvu neograničenu potpunost reda uvjeta u samim predmetima, ali isto tako da se istraži i to kakvi se nesporazumci i opsjene u ovome slučaju unose u umske zaključke kojih je gornjak bio uzet iz čistoga uma (i koji je možda više peticija nego postulat), a koji se od iskustva dižu gore k svojim uvjetima. Mi ćemo transcendentalnu dijalektiku razdijeliti na dva glavna dijela od kojih bi *prvi* trebao govoriti o *transcendentnim pojmovima* čistoga uma, a drugi o njegovim transcendentnim i *dijalektičkim umskim zaključcima.*

PRVA KNJIGA

transcendentalne dijalektike

O pojmovima čistoga uma

Kako god stajala stvar s mogućnošću pojmova iz čistoga uma, oni ipak nisu jednostavno reflektirani, nego izvedeni pojmovi. Razumski se pojmovi pomišljaju i a priori prije iskustva i radi iskustva, ali oni ne sadržavaju ništa više nego jedinstvo refleksije o pojavama, ukoliko bi one nužno trebalo da pripadaju mogućoj empirijskoj svijesti. Samo pomoću razumskih pojmova postaje moguća spoznaja i određenje nekoga predmeta. Oni dakle daju najprije građu za zaključivanje i njima ne prethode pojmovi a priori o predmetima iz kojih bi se mogli zaključiti. Naprotiv se njihov objektivni realitet osniva ipak samo na tome da se njihova primjena uvijek mora moći pokazati u iskustvu, jer sačinjavaju intelektualnu formu svakog iskustva.

Naziv umskoga pojma pokazuje nam već unaprijed da se neće dati ograničiti unutar iskustva, jer se tiče spoznaje od koje je svaka empirijska spoznaja samo jedan dio (možda cijelo moguće iskustvo ili njegove empirijske sinteze), dok do spoznaje nijedno zbiljsko iskustvo nikada potpuno ne dopire, iako joj, ipak, uvijek pripada. Umski pojmovi služe za *shvaćanje,* kao što razumski pojmovi služe za *razumijevanje* (opažanja). Ako sadržavaju ono neuvjetovano, onda se odnose na nešto pod što potpada svako iskustvo, ali što samo nikada nije predmet iskustva; na nešto do čega dovodi um u svojim zaključcima iz iskustva i prema čemu prosuđuje i mjeri stupanj svoje empirijske upotrebe, ali što nikada ne sačinjava član empirijske sinteze. Ako takvi pojmovi bez obzira na to imaju objektivne vrijednosti, onda se mogu zvali conceptus ratiocinati (ispravno izvedeni pojmovi). Ako ne, onda su dobiveni bar nekim prividom zaključivanja, pa se mogu zvati conceptus ratiocinantes (sofistički pojmovi). Budući da se to može riješiti tek u poglavlju o dijalektičkim zaključcima čistoga uma, na to se još ne možemo osvrnuti, nego ćemo zasada pojmovima čistoga uma, kao što smo čiste razumske pojmove nazvali kategorijama, nadjenuti novo ime i nazvati ih transcendentalnim idejama, a taj ćemo naziv sada razjasniti i opravdati.

PRVI ODSJEK

PRVE KNJIGE

transcendentalne dijalektike

O idejama uopće

Usprkos velikome bogatstvu naših jezika ipak se misaona glava često nađe u neprilici zbog izraza koji točno odgovara svome pojmu, a zbog nedostatka takva izraza ne može postati posve razumljiva ni drugima, pa čak ni samoj sebi. Kovati nove riječi znači osmjeliti se na davanje zakona jezicima, a to rijetko polazi za rukom. Prije nego što se prijeđe na to očajno sredstvo uputno je da se traži u jednom od mrtvih i učenih jezika, ne bi li se u njemu našao taj pojam zajedno s njegovim primjerenim izrazom. Ako je njegova stara upotreba nepažnjom njegovih začetnika i postala ponešto nesigurna, ipak je bolje da se učvrsti značenje koje mu je bilo naročito svojstveno (makar ostalo i sumnjivo, jesu li tada imali na umu upravo točno to isto značenje) nego da čovjek svoj posao pokvari jednostavno time što će se napraviti nerazumljivim.

Ako se za određeni pojam nađe samo jedna jedina riječ koja u već uvedenome značenju točno odgovara tome pojmu, čije je razlikovanje od drugih srodnih pojmova od velike važnosti, onda je zbog toga uputno da se s tom riječju ne postupa rasipno, niti da se samo za promjenu upotrebljava sinonimno mjesto drugih riječi, nego da joj se brižljivo sačuva njeno osebujno značenje. Inače se naime lako može dogoditi, da se izgubi i misao koju bi samo izraz mogao sačuvati, ako izraz nije osobito privukao pozornost izgubivši se u gomili drugih čije se značenje veoma razlikuje.

Platon se izrazom *ideja* služio tako, da se jasno vidi, da je pod njim razumijevao nešto što se samo da se nikada ne posuđuje od osjetila, nego što čak veoma nadmašuje pojmove razuma kojima se bavio Aristotel, jer se u iskustvu nikada ne može naći nešto što kongruira s tim izrazom. Ideje su kod njega praslike samih stvari, a ne kao kategorije samo ključ za moguća iskustva. Prema njegovu mišljenju ideje su proizišle iz najvišeg uma odakle su pale u dio ljudskome umu. Ali ovaj se sada ne nalazi više u svome prvobitnom stanju, nego on pomoću sjećanja, (koje se zove filozofija) s mukom mora dozivati natrag stare, sada već potamnjele ideje. Ja neću da se ovdje upustim u neko literarno istraživanje, da riješim smisao

koji je taj uzvišeni filozof vezao za svoj izraz. Samo primjećujem da nije ništa čudnovato kako u običnu govoru, tako i u spisima, ako čovjek pisca uspoređivanjem misli, koje on izriče o svome predmetu razumije čak bolje nego što je taj pisac sam sebe razumio, jer svoj pojam nije dovoljno odredio, pa je stoga katkada govorio ili čak mislio protivno svojoj vlastitoj namjeri.

Platon je veoma dobro opazio da naša moć spoznavanja osjeća mnogo višu potrebu nego da samo sriče pojave prema sintetičnome jedinstvu da bi ih mogla čitati kao iskustvo, a da se naš um naravno diže do spoznaja koje idu mnogo dalje, a da bi ikoji predmet, što ga iskustvo može dati, mogao kongruirati s njima, ali koje ipak imaju svoj realitet i nisu nipošto samo moždane tlapnje.

Platon je svoje ideje naročito nalazio u svemu onome što je praktično[270], tj. što se osniva na slobodi, koja pak stoji pod spoznajama koje su osebujan produkt uma. Tko bi pojmove kreposti htio crpsti iz iskustva, tko bi ono što u svakome slučaju može poslužiti samo kao primjer za nepotpuno objašnjenje htio napraviti uzorom za izvor spoznaja, (kao što su to mnogi i napravili) taj bi od kreposti načinio dvoličnu nestvarnost koja se mijenja prema vremenu i prilikama i koja se ne da upotrijebiti ni za kakvo pravilo. Naprotiv svatko postaje svjestan da on pravi original, ako mu koga predstave kao uzor kreposti, ipak uvijek ima samo u svojoj vlastitoj glavi, pa uspoređuje s njime taj tobožnji uzor, procjenjujući ga samo prema tome. Taj je original ideja kreposti u pogledu koje svi mogući predmeti iskustva doduše služe kao primjeri (dokazi da je u određenome stupnju moguće ono što nalaže pojam uma), ali ne kao praslike. Da čovjek nikada neće raditi adekvatno onome što sadržava čista ideja kreposti, to nikako ne dokazuje da u toj misli ima nešto himerično. Jer ipak je svaki sud o mogućoj vrijednosti ili nevrijednosti moguć samo pomoću ove ideje. Prema tome ona nužno leži u osnovi svakome približavanju moralnome savršenstvu, koliko god nas daleko držale od toga zapreke u ljudskoj prirodi koje se ne daju odrediti prema svome stupnju.

Platonska republika kao tobože napadan primjer fantastičnoga savršenstva, koje može postojati samo u mozgu besposlena mislioca, postala je poslovičnom, a *Brucker* drži smiješnim što je taj filozof tvrdio da knez nikada neće dobro vladati ako nije sudionik ideja. No bolje bi se učinilo kad bi se ta misao pobliže ispitala pa da je (gdje nas taj odlični čovjek ostavlja bez pomoći) novim nastojanjima rasvijetlimo, nego da se pod vrlo bijednom i štetnom izlikom odbaci kao nekorisna. Ustav *najveće*

čovječje slobode prema zakonima koji čine *da sloboda svakoga može postojati zajedno sa slobodom drugih* (ne najvećega blaženstva, jer ovo će već samo od sebe doći) ipak je bar nužna ideja koja se mora napraviti temeljem ne samo u prvome nacrtu državnog ustava, nego i svima zakonima. Pri tome se ipak mora apstrahirati od sadašnjih zapreka koje možda ne proizlaze tako neminovno iz ljudske prirode koliko naprotiv iz zanemarivanja pravih ideja u zakonodavstvu.

Naime ništa ne može biti štetnije i nedostojnije jednoga filozofa nego vulgarno pozivanje na tobožnje proturječno iskustvo koje uopće ne bi ni egzistiralo, da su one priprave u pravo vrijeme izvršene prema idejama i da mjesto njih sirovi pojmovi — upravo zato što su crpeni iz iskustva — nisu spriječili svaku dobru namjeru. Ukoliko bi zakonodavstvo i vlada skladnije bili uređeni s ovom idejom, utoliko bi kazne svakako postale rjeđe, pa je onda sasvim razumno (kao što Platon tvrdi) da kazne ne bi bile potrebne u savršenom uređenju zakonodavstva i vlade. Premda se ovo posljednje nikada neće ostvariti, ipak je posve ispravna ta ideja koja taj maksimum postavlja kao uzor, da bi prema njemu zakonski ustav ljudi sve više približila što većemu mogućem savršenstvu. Koliki naime može biti najviši stupanj kod kojega čovječanstvo mora stati, i koliko velik dakle može biti jaz koji nužno preostaje između ideje i njezina ostvarenja, to nitko ne može i ne treba da odredi upravo zato što je to sloboda koja može prijeći svaku označenu granicu.

Ali ne samo u onome u čemu ljudski um pokazuje pravi kauzalitet i u čemu ideje postaju djelatnim uzrocima (radnja i njihovih predmeta), tj. u ćudoređu, nego i u pogledu same prirode Platon s pravom vidi jasne dokaze njezina postanja iz ideja. Biljka, životinja, pravilni poredak svemira (vjerojatno dakle i cijeli prirodni red) pokazuju jasno da su mogući samo prema idejama, da doduše nijedno pojedinačno biće pod pojedinačnim uvjetima svojega bitka ne kongruira s idejom najsavršenijega svoje vrste (kao ni čovjek s idejom čovječnosti koju on čak sam nosi u svojoj duši kao uzor svojih djelovanja) da su one ideje ipak u najvišemu smislu pojedinačno, nepromjenljivo, potpuno određene, pa su prvobitni uzroci stvari, a onoj je ideji potpuno adekvatna samo cjelokupnost njihove veze u svemiru. Ako se odbije ona pretjeranost u izrazu, onda duševni zamah toga filozofa, da se od kopijskoga razmatranja onoga fizičkoga u svjetskome poretku uzdigne do njegove arhitektonske veze prema svrhama, tj. idejama, predstavlja nastojanje koje zaslužuje štovanje i nasljedovanje. No u pogledu onoga što se tiče načela ćudoređa, zakonodavstva i religije, gdje

ideje tek omogućuju samo iskustvo (dobra) premda se u njemu nikada ne mogu potpuno izraziti, to je nastojanje posve osebujna zasluga koja se ne spoznaje samo zato, što se prosuđuje upravo samo prema empirijskim pravilima čiju su vrijednost kao načela upravo ideje imale ukinuti. U pogledu prirode daje nam naime iskustvo pravila, pa je ono izvor istine; ali u pogledu ćudorednih zakona iskustvo je (na žalost!) majka privida, pa nadasve treba odbaciti, da se zakoni o tome što ja *treba da* činim uzimaju ili ograničavaju onim, što *se čini.*

Mjesto svih ovih razmatranja, čije temeljito izvođenje zaista sačinjava osebujno dostojanstvo filozofije bavimo se sada poslom koji nije tako sjajan, ali koji i nije tako nezaslužan, naime: da se za one majestetične ćudoredne građevine izravna i učvrsti zemljište na kojemu se nalaze svakojaki rovovi što ih je um u traganju za blagom iskopao uzalud, ali u dobroj vjeri, a koji cijelu onu građevinu čine nesigurnom. Dakle sada je naša dužnost da točno upoznamo transcendentalnu upotrebu čistoga uma, njegova načela i ideje, da bismo mogli valjano odrediti i procijeniti utjecaj čistoga uma i njegovu vrijednost. No prije nego što ovaj prethodni uvod stavim na stranu, umoljavam one kojima je filozofija na srcu (čime je više rečeno nego što obično mislimo) da izraz ideja, ako su se uvjerili o ovome što je rečeno, kao i o onome što slijedi) uzmu u zaštitu prema njegovu izvornome značenju, da ne bi i nadalje dospijevao među druge izraze kojima se obično u bezbrižnu neredu označuju svakojake vrste predodžbi, i da pri tome ne bi štetovala znanost. Nama ne nedostaju izrazi koji su potpuno primjereni svakoj vrsti predodžbi, pa nam nije potrebno da diramo u vlasništvo druge vrste. Evo ljestvice takvih izraza. Rod je predodžba uopće (repraesentatio). Pod njim stoji predodžba sa sviješću (perceptio). *Percepcija,* koja se odnosi samo na subjekt kao na modifikaciju njegova stanja, jest *osjet* (sensatio), objektivna percepcija je *spoznaja* (cognitio). Ova je ili zor ili *pojam* (intuitus vel conceptus). Zor se odnosi neposredno na predmet, pa je pojedinačan, a pojam posredno pomoću nekog obilježja, koje može biti zajedničko većemu broju stvari. Pojam je ili *empirijski* ili *čisti pojam,* a čisti pojam, ukoliko ima svoje postanje samo u razumu (ne u čistoj slici osjetilnosti) zove se notio. Pojam iz nocija, koji prelazi mogućnost iskustva, jest *ideja* ili umski pojam. Onome tko se jednom naučio na ovo razlikovanje bit će nepodnošljivo kad čuje da se predodžba crvene boje naziva idejom. Nju ne valja nazivati ni notio (razumski pojam).

DRUGI ODSJEK

PRVE KNJIGE

transcendentalne dijalektike

O transcendentalnim idejama

Transcendentalna analitika dala nam je primjer kako sama logička forma naše spoznaje može sadržavati postanje čistih pojmova a priori, koji prije svakog iskustva predstavljaju predmete ili pokazuju naprotiv sintetično jedinstvo koje jedino omogućuje empirijsku spoznaju o predmetima. Forma sudova (preobražena u pojam o sintezi zorova[271]) proizvela je kategorije koje upravljaju svakom razumskom upotrebom u iskustvu. Isto tako možemo očekivati da će forma umskih zaključaka, ako se prema kategorijama primijene na sintetično jedinstvo zorova, sadržavati postanje posebnih pojmova a priori koje možemo nazvati čistim umskim pojmovima ili *transcendentalnim idejama* i koji će prema načelima određivati razumsku upotrebu u cjelini cjelokupnoga iskustva.

Funkcija uma kod njegovih zaključaka sastoji se[272] u općenitosti spoznaje prema pojmovima, a sam umski zaključak jest sud koji se a priori određuje u cijelom opsegu svoga uvjeta. Sud: Kajus je smrtan mogao bih[273] crpsti iz iskustva jednostavno i pomoću razuma. No ja tražim pojam koji sadržava uvjet pod kojim se daje predikat (asercija uopće) toga suda, (tj. ovdje pojam čovjeka) a pošto sam ga supsumirao pod ovaj uvjet uzet u njegovu cijelom opsegu (svi su ljudi smrtni) određujem prema tome spoznaju svoga predmeta (Kajus je smrtan).

Prema tome restringiramo u konkluziji umskoga zaključka predikat na određeni predmet, pošto smo ga prije toga u gornjaku pomišljali u cijelome njegovu opsegu pod određenim uvjetom. Ova potpuna veličina opsega u odnosu prema takvome uvjetu zove se *općenitost* (universalitas). Ovoj odgovara u sintezi zorova *cjelokupnost* (universitas) ili *totalitet* uvjeta. Dakle transcendentalni umski pojam nije ništa drugo nego pojam o *totalitetu* uvjeta za nešto što je dano kao uvjetovano. Kako pak samo ono *neuvjetovano* omogućuje totalitet uvjeta, i kako je obratno sam totalitet uvjeta uvijek neuvjetovan, to se čisti umski pojam uopće može objasniti pomoću pojma neuvjetovanoga ukoliko on sadržava osnovu sinteze onoga

što je neuvjetovano.

Koliko je dakle vrsta odnosa koje čovjek sebi predstavlja pomoću kategorija, toliko će također biti vrsta čistih umskih pojmova, pa će se dakle *prvo* morati potražiti ono *neuvjetovano za kategoričnu* sintezu u *subjektu, drugo za hipotetičnu* sintezu članova jednoga *niza, treće za disjunktivnu* sintezu dijelova u jednome *sustavu.*

Ima naime upravo toliko vrsta umskih zaključaka od kojih svaka pomoću prosilogizama vodi do neuvjetovanoga, jedna do subjekta koji sam nije više predikat, drugi do pretpostavke koja ništa više ne pretpostavlja, a treća do agregata članova razdiobe za koje se ništa više ne zahtijeva, da se razdioba pojma dovrši. Stoga su čisti umski pojmovi o totalitetu u sintezi uvjeta nužni bar kao zadaci da se jedinstvo razuma po mogućnosti produži do neuvjetovanoga, pa su osnovani u prirodi ljudskog uma, makar ovim transcendentalnim pojmovima uostalom i nedostajala primjerena im upotreba in concrete Prema tome ne bi bili ni od kakve druge koristi nego da razumu dadu pravac, koji ujedno čini da njegova upotreba, s obzirom na to da se proširuje do krajnosti, sama sa sobom bude naskroz suglasna.

No dok mi ovdje govorimo o totalitetu uvjeta i neuvjetovanome kao zajedničkome nazivu svih umskih pojmova, nailazimo opet na jedan izraz bez kojega ne možemo biti, a ipak ga ne možemo sigurno upotrebljavati poslije dvosmislenosti koja se uslijed duge upotrebe povezala s njime. Riječ *apsolutan* jedna je od malobrojnih riječi koje su u svome praiskonskom značenju bile primjerene pojmu kojemu ni jedna druga riječ istoga jezika ne odgovara točno. Stoga njezin gubitak ili, što je isto, njezina kolebljiva upotreba mora povući za sobom i gubitak samoga pojma, i to pojma bez kojega mi, budući da se um veoma mnogo bavi njime, ne možemo biti, a da to ne bude na veliku štetu svih transcendentalnih rasuđivanja. Riječ *apsolutno* upotrebljava se sada češće, da bi se jednostavno naznačilo da nešto vrijedi o nekoj stvari ako se razmatra *sama po sebi,* dakle o njenoj *unutrašnjosti.* U ovome smislu značilo bi apsolutno-moguće ono što je samo o sebi (interno) moguće, a to je zaista *najmanje,* što se može reći o nekome predmetu. Naprotiv se katkada upotrebljava i za to da se naznači da nešto vrijedi u svakome pogledu (neograničeno), (npr. apsolutna vladavina), pa bi *apsolutno-moguće* značilo u ovome smislu ono što je *moguće u svakome pogledu,*[274] a to je opet *najviše* što mogu reći o mogućnosti neke stvari. Katkada se doduše ova značenja podudaraju. Tako je npr. ono što je prema svojoj unutrašnjosti nemoguće također u svakome pogledu, dakle apsolutno

nemoguće. No u većini su slučajeva ta značenja beskonačno različna, a ja ni na koji način ne mogu zaključiti da je nešto zato, što je moguće samo po sebi, moguće u svakome pogledu, dakle apsolutno moguće. Jest, za apsolutnu ću nužnost u onome što slijedi pokazati da nipošto ne zavisi u svima slučajevima od unutrašnje i da se prema tome ne smije smatrati da ima isto značenje s ovom unutrašnjom nužnošću. Ono, čija je opreka prema svojoj unutrašnjosti nemoguća, njegova je opreka dakako i u svakome pogledu nemoguća, dakle je ono samo apsolutno nužno; ali ja ne mogu obratno zaključiti: što je apsolutno nužno, njegova je opreka prema svojoj *unutrašnjosti* nemoguća, tj. *apsolutna* je nužnost stvari *unutrašnja* nužnost. Naime ta je unutrašnja nužnost u određenim slučajevima sasvim prazan izraz s kojim ne možemo povezati ni najmanji pojam; dok naprotiv pojam o nužnosti neke stvari ima u svakome pogledu (u odnosu prema svemu mogućemu) posve osobita određenja. Kako dakle filozofu gubitak jednoga pojma, koji ima veliku primjenu u spekulativnoj filozofiji, nikada ne može biti ravnodušan, to se ja nadam da mu neće biti ravnodušno ni određenje i brižljivo čuvanje izraza za koji je taj pojam vezan.

U ovome proširenom značenju služit ću se riječju *apsolutno* pa ću je suprotstaviti onome što vrijedi samo komparativno ili s osobitim obzirom; jer ovo potonje restringirano je na uvjete, dok ono prvo vrijedi bez restrikcije.

Transcendentalni umski pojam odnosi se uvijek samo na apsolutni totalitet u sintezi uvjeta, pa se uvijek završava samo kod onoga što je posve, tj. u svakome pogledu neuvjetovano. Čisti um prepušta naime sve razumu, koji se prije svega odnosi na predmete zrenja ili naprotiv na njihovu sintezu u uobrazilji. On pridržava sebi samo apsolutni totalitet u upotrebi razumskih pojmova, nastojeći da sintetično jedinstvo, koje se pomišlja u kategoriji, dovode do onoga što je potpuno neuvjetovano. Stoga se to jedinstvo može nazvati *umskim jedinstvom* pojava, kao što se ono, što ga izražava kategorija, može nazvati *razumskim jedinstvom.* Tako se prema tome um odnosi samo na primjenu razuma, i to ne ukoliko ona sadržava osnovu mogućeg iskustva (jer apsolutni totalitet uvjeta nije pojam koji je upotrebljiv u iskustvu, budući da nijedno iskustvo nije neuvjetovano) nego da mu propiše pravac k određenom jedinstvu o kojemu razum nema pojma i koje ide za tim da sve razumske radnje u pogledu svakoga predmeta obuhvati u jedno *apsolutno cijelo.* Zato je objektivna upotreba čistih umskih pojmova uvijek *transcendentna,* dok je upotreba čistih razumskih pojmova prema svojoj prirodi uvijek *imanentna,* jer se ograničava samo na

moguće iskustvo.

Ja razumijevam pod idejom nužni umski pojam kojemu u osjetilima ne može biti dan nikakav kongruentni predmet. Prema tome su naši čisti umski pojmovi, koje smo sada razmatrali, *transcendentalne ideje.* One su *pojmovi* čistoga uma, jer svaku iskustvenu spoznaju smatraju kao određenu apsolutnim totalitetom uvjeta. One nisu hotimično izmišljene, nego su zadane samom prirodom uma, pa se zato nužno odnose na cijelu upotrebu razuma. One su napokon transcendentne i prelaze granice svakog iskustva, u kojemu se dakle nikada ne može javiti predmet koji bi bio adekvatan transcendentalnoj ideji. Ako se spomene jedna ideja, onda se u pogledu objekta (kao predmeta čistoga razuma) kaže *veoma mnogo,* ali u pogledu subjekta (tj. s obzirom na njegovu zbilju pod empirijskim uvjetom) *vrlo malo* upravo zato što in concreto kao pojam maksimuma nikada ne može bili dana kongruentno. No kako je ovo posljednje u samoj spekulativnoj upotrebi uma zapravo sav cilj, a približavanje pojmu, do kojega se u praksi ipak nikada ne dolazi, znači upravo toliko kao da se taj pojam potpuno promašio, reći će to da je takav pojam *samo* ideja. Tako bi se moglo kazati: apsolutna je cjelina svih pojava *samo ideja,* jer kako je nikada ne možemo prikazati u slici, ostaje ona *problem* bez ikakva rješenja. Kako se naprotiv u praktičnoj upotrebi razuma radi samo o izvršavanju prema pravilima, to se ideja praktičnog uma uvijek, premda samo djelomice, može dati in concreto, štoviše ona je neminovni uvjet svake praktične upotrebe uma. Izvršavanje je ove ideje uvijek ograničeno i nedostatno, ali pod neodredivim granicama, dakle uvijek pod utjecajem pojma apsolutne potpunosti. Prema tome je praktična ideja svagda nadasve plodna i u pogledu zbiljskih djelovanja neminovno nužna. U njoj čisti um ima čak kauzalitet da stvarno proizvede ono što sadržava njegov pojam. Stoga se o mudrosti ne može kao s nekim potcjenjivanjem reći: *ona je samo ideja;* nego upravo zato što je ona ideja o nužnome jedinstvu svih mogućih svrha mora svemu što je praktično služiti kao prvobitni uvjet za pravilo koji bar ograničava.

Premda mi o transcendentalnim umskim pojmovima moramo reći: *oni su samo ideje,* to ih nipošto ne trebamo smatrati kao suvišne i ništetne. Jer ako se već pomoću njih ne može odrediti nikakav objekt, ipak oni u stvari i neopaženo mogu služiti razumu kao kanon njegove proširene i jednoglasne upotrebe. Time on doduše ne spoznaje nikakav predmet više nego što bi spoznao pomoću svojih pojmova, ali ga to u ovoj spoznaji ipak vodi bolje i dalje. Ne kažemo da oni možda omogućuju prijelaz s prirodnih pojmova na

praktične i da na takav način samim moralnim idejama mogu pribaviti oslonac i vezu sa spekulativnim spoznajama uma. Za sve to mora se čekati rješenje u onome što slijedi.

No u skladu s našom namjerom stavit ćemo ovdje praktične ideje na stranu, pa ćemo stoga um promatrati samo u spekulativnoj upotrebi, a u ovoj još uže, naime u njegovoj transcendentalnoj upotrebi. Ovdje moramo sada udariti onim istim putem kojim smo pošli prije kod dedukcije kategorija, tj. moramo razmotriti logičku formu umske spoznaje i vidjeti neće li možda na taj način i um postati izvorom pojmova, da se objekti sami o sebi smatraju kao sintetički a priori određeni u pogledu jedne ili druge funkcije uma.

Um, smatran kao moć određene logičke forme spoznaje, jest moć zaključivanja, tj. posrednoga suđenja (pomoću supsumcije uvjeta mogućega suda pod uvjet danoga). Dani je sud opće pravilo (gornjak, major). Supsumcija uvjeta jednoga drugog mogućeg suda pod uvjet pravila jest donjak (minor); zbiljski sud, koji izriče aserciju pravila u *supstituiranome slučaju,* jest zaključak (conclusio). Pravilo naime općenito izriče nešto pod određenim uvjetom. I sada u nekome slučaju koji nam dolazi imamo uvjet pravila. Ono što je pod onim uvjetom vrijedilo općenito smatra se dakle kao vrijedno i u sadašnjemu slučaju (koji sadržava taj uvjet). Lako je vidjeti da um pomoću razumskih radnja, koje sačinjavaju niz uvjeta, dolazi do neke spoznaje. Ako ja do suda: sva su tjelesa promjenljiva dolazim samo na taj način, da počinjem od udaljenije spoznaje (u kojoj pojam tijela još nije dan, ali koji ipak sadržava uvjet za nj): sve što je složeno jest *promjenljivo,* pa ako od ove spoznaje idem k bližoj, koja stoji pod uvjetom prve: tjelesa su složena, a od ove tek k trećoj, koja udaljenu spoznaju (promjenljiv) već povezuje s onom koja je pred nama: dakle sva su tjelesa promjenljiva; onda sam kroz niz uvjeta (premisa) došao do neke spoznaje (konkluzije). Međutim se svaki red, kojega je eksponent (kategoričkoga ili hipotetičkoga suda) dan, može produžiti. Prema tome vodi upravo ista umska radnja do ratiocinatio polysyllogistica, koji[275] niz zaključaka, što se ili na strani uvjeta (per prosyllogismos) ili na strani uvjetovanoga (per episyllogismos) dade produžiti u neodređene daljine.

No ubrzo će se vidjeti da se lanac ili niz prosilogizama, tj. izvedenih spoznaja na strani razloga ili uvjeta za neku danu spoznaju, drugim riječima: da se *niz* umskih zaključaka koji se *diže* ipak mora drukčije odnositi prema umskoj moći, nego *niz* koji se *spušta,* tj. progresija uma na

strani uvjetovanoga pomoću episilogizama. Budući da je naime u prvome slučaju spoznaja (conclusio) dana samo kao uvjetovana, do nje se pomoću uma ne može doći drukčije, nego bar pod pretpostavkom da su na strani uvjeta dani svi članovi niza (totalitet u nizu premisa), jer je sud, koji imamo pred sobom, a priori moguć samo ako se pretpostave svi oni članovi. Naprotiv se na strani uvjetovanoga ili zaključivanja pomišlja samo niz koji tek nastaje, a nije već sasvim pretpostavljen ili dan, dakle samo potencijalna progresija. Zato je um, ako se neka spoznaja smatra kao uvjetovana, prisiljen da niz uvjeta u crti koja se diže smatra dovršenim i prema svome totalitetu danim. No ako se upravo ista spoznaja ujedno smatra kao uvjet drugih spoznaja, koje među sobom sačinjavaju niz zaključaka u crti koja se spušta, onda umu[276] može biti posve svejedno kako se daleko proteže ta progresija a parte posteriori i da li je uopće moguć totalitet toga niza, budući da mu takav niz nije potreban za konkluziju koju ima pred sobom, jer je ona svojim razlozima a parte priori već dovoljno određena i osigurana. Bilo sada da niz premisa na strani uvjeta ima nešto prvo kao najviši uvjet, bilo da ga nema, dakle da je a parte priori bez granica, to on ipak mora sadržavati totalitet uvjeta, sve ako i pretpostavimo[277] da nikada ne bismo mogli doći do toga da ga obuhvatimo. Cijeli niz mora biti bezuvjetno istinit, ako ono uvjetovano, koje se smatra izvođenjem što iz toga proizlazi, treba da vrijedi kao istinito. To je zahtjev uma koji svoju spoznaju naviješta kao a priori određenu i kao nužnu, i to da je ili sama o sebi takva, a u tome joj slučaju nisu potrebni nikakvi razlozi, ili, ako je izvedena, da je takva kao član jednoga niza razloga koji je sam na bezuvjetan način istinit.

TREĆI ODSJEK

PRVE KNJIGE

transcendentalne dijalektike

S u s t a v   t r a n s c e n d e n t a l n i h   i d e j a

Mi ovdje nemamo posla s logičkom dijalektikom koja apstrahira od svakoga sadržaja spoznaje otkrivajući samo lažni privid u formi umskih zaključaka, nego s transcendentalnom dijalektikom, koja treba da potpuno a priori sadržava postanje određenih spoznaja iz čistoga uma i izvedenih pojmova kojih predmet ne može biti empirijski dan, dakle koji leži sasvim izvan moći čistoga razuma. Iz prirodnog odnosa, što ga transcendentalna upotreba naše spoznaje i u zaključcima i u sudovima mora imati prema logičkoj upotrebi, razabrali smo da će biti samo tri vrste dijalektičkih zaključaka koje se odnose na one tri vrste zaključaka pomoću kojih um na osnovi načela može doći do spoznaja, i da je u svima[278] njegov posao da se od uvjetovane sinteze, za koju je razum uvijek vezan, digne do neuvjetovane koju razum nikada ne može poslići.

Općenitost svakog odnosa što ga naše predodžbe mogu imati jest: 1) odnos prema subjektu, 2) odnos prema objektima, i to ili **prvo**[279] prema objektima kao pojavama ili kao predmetima mišljenja uopće. Ako se ova podrazdioba poveže s gornjom razdiobom, onda je svaki odnos predodžbi o kojemu mi sebi možemo stvoriti ili pojam ili ideju trostruk: 1) odnos prema subjektu, 2) prema raznolikosti objekta u pojavi, 3) prema svima stvarima uopće.

Svi čisti pojmovi uopće imaju posla sa sintetičnim jedinstvom predodžbi, a pojmovi čistoga uma (transcendentalne ideje) s neuvjetovanim sintetičkim jedinstvom svih uvjeta uopće. Prema tome će se sve transcendentalne ideje dati svrstati pod *tri klase,* od kojih *prva* sadrži *apsolutno* (neuvjetovano) *jedinstvo misaonoga subjekta, druga apsolutno jedinstvo niza uvjeta pojave, treća apsolutno jedinstvo uvjeta svih predmeta mišljenja uopće.*

Misaoni je subjekt predmet *psihologije,* skup svih pojava (svijet) predmet *kozmologije,* a stvar koja sadržava najviši uvjet mogućnosti svega (biće svih bića) što se može pomišljati jest predmet teologije. Prema tome

čisti um dajeideje za transcendentalnu nauku o duši (psychologia rationalis), za transcendentalnu znanost o svijetu (cosmologia rationalis), napokon i za transcendentalnu spoznaju Boga (theologia transcendentalis). Čak ni sam transcendentalni nacrt za jednu ili drugu od ovih znanosti ne proizlazi iz razuma, sve da je ovaj i skopčan s najvišom logičkom upotrebom uma, tj. sa svim mogućim zaključcima da od jednoga predmeta te upotrebe (pojave) kroči naprijed k svima drugima do najudaljenijih članova empirijske sinteze, nego je samočisti i pravi produkt ili problem čistoga uma.

Kakvi sve modusi čistih umskih pojmova stoje pod ovim trima titulama svih transcendentalnih ideja, pokazat će se potpuno u idućem poglavlju. Oni se upravljaju prema rukovodstvu kategorija. Čisti um ne odnosi se naime nikada izravno na predmete, nego na njihove razumske pojmove. Isto će se tako, tek kad se sve izvede, dati razjasniti kako um samo sintetičnom upotrebom upravo iste funkcije, kojom se služi za kategorički umski zaključak, nužno mora doći do pojma apsolutnoga jedinstva *misaonoga subjekta,* kako u hipotetičkom umskom zaključku mora povući za sobom ideju o potpuno uvjetovanome u *nizu* danih uvjeta, najposlije kako sama forma disjunktivnog umskoga zaključka nužno mora povući za sobom najviši umski pojam o *biću svih bića,* misao za koju se na prvi pogled čini da je nadasve paradoksna.

O ovim transcendentalnim idejama nije zapravo moguća *objektivna dedukcija,* kao što smo je mogli dati o kategorijama. Jer zaista one nemaju nikakvog odnosa prema nekom objektu koji bi im mogao biti kongruentno dan, i to upravo zato što su one samo ideje. No njihova subjektivnog izvođenja iz prirode našeg uma mogli smo se prihvatiti, a to je u ovome poglavlju i učinjeno.

Lako je vidjeti da je namjera čistoga uma samo apsolutni totalitet sinteze *na strani uvjeta* (bilo inherencije ili depedencije ili konkurencije) i da s apsolutnom potpunošću *od strane uvjetovanoga* nema nikakva posla. Jer njemu je jedino potreban samo onaj apsolutni totalitet na strani uvjeta, da bi pretpostavio cijeli niz uvjeta i da bi ga na taj način a priori dao razumu. No kad je jednom potpuno (i neuvjetovano) dani uvjet tu, onda nije više potreban umski pojam radi produživanja niza, jer razum sam od sebe čini svaki korak prema dolje, od uvjeta *do onoga što je uvjetovano.* Na taj način služe transcendentalne ideje samo za *dizanje* u redu uvjeta do onoga što je neuvjetovano, tj. do načela. U pogledu *spuštanja* do onoga što je uvjetovano ima pak daleko protegnula logička upotreba koju naš um čini

od razumskih zakona, ali nema nikakve transcendentalne upotrebe, a kad mi sebi o apsolutnome totalitetu jedne takve sinteze (progresusa) stvorimo ideju, npr. o cijelome nizu svih *budućih* svjetskih promjena, onda je to mišljevina (ens. rationis) koja se samo hotimično pomišlja, ali je um ne pretpostavlja nužno. Naime za mogućnost uvjetovanoga pretpostavlja se doduše totalitet njegovih uvjeta, ali ne njegovih posljedica. Prema tome takav pojam nije transcendentalna ideja s kojom mi ovdje jedino imamo posla.

Najposlije se također opaža da se između samih transcendentalnih ideja pokazuje stanovita veza i jedinstvo, i da čisti um pomoću njih sve svoje spoznaje dovodi u sustav. Od spoznaje samoga sebe (duše) ići naprijed do spoznaje svijeta, a pomoću ove do spoznaje prabića jest tako prirodan tok, da se čini sličan logičkome toku uma od premise do zaključka.[280] No da li je ovdje zaista potajno osnovom neka srodnost od one vrste kao između logičkoga i transcendentalnoga postupka, to je također jedno od pitanja čiji se odgovor mora očekivati tek u onome što slijedi kod ovih istraživanja. Mi smo zasada već postigli svoju svrhu, jer smo transcendentalne umske pojmove, koji se inače u teoriji filozofa obično miješaju među druge a da ih ovi ni jednom valjano ne razlikuju od razumskih pojmova, mogli izvući iz ovoga dvoličnog stanja, navesti njihovo postanje i time ujedno njihov određeni broj, iznad kojega ne može više biti nikakvih, i predočiti ih u sustavnoj vezi. Time je obilježeno i ograničeno posebno polje za čisti um.

DRUGA KNJIGA

transcendentalne dijalektike

O dijalektičkim zaključcima čistoga uma

Može se reći: predmet same transcendentalne ideje jest nešto o čemu mi nemamo pojma, premda je ta ideja posve nužno proizvedena u umu prema njegovim izvornim zakonima. O predmetu koji bi trebalo da je adekvatan zahtjevu uma zaista i nije moguć razumski pojam, tj. takav pojam koji se u mogućem iskustvu može prikazati i napraviti zornim. Izrazit ćemo se bolje i s manje opasnosti nesporazuma ako kažemo, da mi o objektu koji odgovara jednoj ideji ne možemo imati nikakva znanja, premda o njemu možemo imati problematičan pojam.

Ali bar transcendentalni (subjektivni) realitet čistih razumskih pojmova osniva se na tome, da nas nužni umski zaključak navodi na takve ideje. Prema tome će biti umskih zaključaka koji ne sadržavaju empirijske premise i pomoću kojih mi iz nečega, što poznajemo, zaključujemo nešto drugo, o čemu nemamo pojma, a čemu mi ipak uslijed neminovnoga privida dajemo objektivan realitet. Takve zaključke valja dakle u pogledu njihova rezultata prije nazvati *mudrovanjem* nego umskim zaključcima, premda se zbog njihova postanja lijepo mogu nazivati potonjim imenom, jer nisu izmišljeni ili slučajno nastali, nego su proizašli iz prirode uma. To su sofistikacije, i to ne sofistikacije ljudi, nego samoga čistoga uma. Njih se ne može osloboditi ni najmudriji od svih ljudi, pa će doduše nakon mnogo truda možda spriječiti zabludu, ali se nikako neće moći potpuno riješiti privida koji ga neprestano tišti i zavarava.

Ovih dijalektičkih umskih zaključaka ima dakle svega tri vrste, naime toliku koliko ima ideja na koje izlaze njihove konkluzije. U razumskome zaključku *prve klase* zaključujemo iz transcendentalnoga pojma subjekta, koji ne sadržava ništa raznoliko, apsolutno jedinstvo samog ovoga subjekta u kojemu ja na taj način nemam nikakvoga pojma. Ovaj dijalektični zaključak nazvat ću transcendentalnim *paralogizmom*. *Druga klasa* sofističkih zaključaka udešena je za transcendentalni pojam apsolutnoga totaliteta niza uvjeta za danu pojavu uopće, i ja iz toga, što o neuvjetovanome sintetičnom jedinstvu niza na jednoj strani uvijek imam pojam koji sam sebi proturiječi, zaključujem ispravnost suprotnoga

jedinstva o kojemu također nemam pojma. Stanje uma kod ovih dijalektičnih zaključaka nazvat ću *antinomijom* čistoga uma. Prema *trećoj* vrsti sofističkih zaključaka zaključujem napokon iz totaliteta uvjeta pod kojima se pomišljaju predmeti uopće, ukoliko mi mogu biti dani, apsolutno sintetično jedinstvo svih uvjeta mogućnosti stvari uopće, tj. prema stvarima koje ne poznajem prema samome njihovu transcendentalnom pojmu zaključujem biće svih bića, koje još manje poznajem, pomoću transcendentalnoga[281] pojma, pa ne mogu sebi o njegovoj bezuvjetnoj nužnosti stvoriti nikakav pojam. Ovaj dijalektički umski zaključak nazvat ću *idealom* čistoga uma.

PRVO POGLAVLJE

DRUGE KNJIGE

transcendentalne dijalektike

O paralogizmima čistoga uma

Logički se paralogizam sastoji u neispravnosti umskoga zaključka s obzirom na formu, njegov sadržaj može uostalom biti, kakav mu drago. No transcendentalni paralogizam ima neki transcendentalni razlog: da se u pogledu forme neispravno zaključuje. Na taj će način takav pogrešni zaključak imati svoj razlog u prirodi ljudskoga uma, pa dovodi sa sobom neizbježnu, premda ne nerješivu iluziju.

Sada dolazimo do pojma koji gore u općemu popisu transcendentalnih pojmova nije bio zabilježen, ali se unatoč tome mora pribrojiti njima, a da zato ipak ni najmanje ne mijenja onu tablicu i da je ne proglašava nedostatnom. To je pojam ili, ako je milije, sud: *Ja mislim.* Lako je međutim vidjeti da je on vehikl svih pojmova uopće, a prema tome i transcendentalnih i da je dakle uvijek obuhvaćen u njima. Zato je on isto tako transcendentalan, ali ne može imati posebnoga naslova, jer služi samo za to da prikaže svako mišljenje kao nešto što pripada svijesti. Koliko god je on međutim i čist od onoga, što je empirijski (dojma osjetila), ipak on služi za to da po prirodi naše predodžbene moći razlikuje dvije vrste predmeta. *Ja,* kao misaono biće, jesam predmet unutrašnjega osjetila i zovom se duša. Ono što je predmet vanjskih osjetila zove se tijelo. Prema tome izraz »ja«, kao misaono biće, znači već predmet psihologije koja se može nazivati racionalnom naukom o duši, ako ne zahtijevam da o duši znam više nego što se neovisno o svemu iskustvu (koje me pobliže i in concreto određuje) može zaključiti iz toga pojma *»ja«,* ukoliko on dolazi kod svakoga mišljenja.

Racionalna nauka o duši zaista je dakle pothvat ove vrste, jer kad bi se među spoznajne razloge umiješalo još nešto i najmanje empirijsko, neko posebno opažanje mojeg unutrašnjega stanja, onda ona ne bi više bila racionalna, nego *empirijska* nauka o duši. Mi dakle već imamo pred sobom jednu tako nazvanu znanost koja je sazdana na jedinome sudu: *ja mislim,* pa možemo ovdje ispitati njezinu osnovanost ili neosnovanost posve

zgodno i primjereno prirodi transcendentalne filozofije. Čovjeka ne smije zbuniti to što ja u tome sudu, koji izriče opažanje samoga sebe, imam neko unutrašnje iskustvo i što prema tome racionalna nauka o duši, koja je na njemu sazdana, nikada ne može biti čista, nego je dijelom zasnovana na empirijskome načelu. Naime to unutrašnje opažanje nije ništa više nego samo apercepcija: *ja mislim,* koja omogućuje čak i same transcendentalne pojmove, u kojima se veli: Ja pomišljam supstanciju, uzrok itd. Jer unutrašnje iskustvo uopće i njegov odnos prema drugome opažanju, a da empirijski nije dana nikakva posebna razlika i određenje, ne može se smatrati empirijskom spoznajom, nego se mora smatrati spoznajom empirijskoga uopće, pa pripada istraživanju mogućnosti svakog iskustva koje je svakako transcendentalno. Najmanji objekt opažanja (npr. samo ugoda ili neugoda), koje bi pridošlo općoj predodžbi samosvijesti, odmah bi racionalnu psihologiju pretvorilo u empirijsku.

Ja mislim jest dakle jedini tekst racionalne psihologije iz kojega valja razvijati svu svoju mudrost. Lako je vidjeti da ova misao, ako treba da se odnosi na kakav predmet (mene samoga), ne može sadržavati ništa drugo nego samo transcendentalne predikate, jer bi i najmanji empirijski predikat pokvario racionalnu čistoću i nezavisnost ove znanosti od svakog iskustva.

Mi se ovdje imamo držati samo rukovodstva kategorija, ali kako je ovdje najprije dana jedna stvar, tj. ja kao misaono biće, to mi gornji poređaj kategorija, kako je predočen u njihovoj tablici, nećemo doduše promijeniti, ali ćemo ovdje ipak početi od kategorije supstancije pomoću koje se predočuje sama stvar o sebi, pa ćemo tako njihovim obratnim redom ići prema natrag. Topika racionalne nauke o duši, iz koje se mora izvesti sve ostalo što ona samo može sadržavati, jest prema tome ova:

1.

Duša je *supstancija*[282]

2.

Po svojoj je kvaliteti

jednostavna.

3.

Po različnim vremenima

u kojima ona egzistira

jest numeričko-identična,

tj. *jedinstvo*

(ne mnoštvo).

4.

U odnosu

je prema *mogućim* predmetima u prostoru.[283]

Iz ovih elemenata proizlaze samo pomoću sastavljanja svi pojmovi čiste nauke o duši, a da se ni najmanje ne spoznaje neko drugo načelo. Ova supstancija, jednostavno kao predmet unutrašnjega osjetila, daje pojam *imaterijaliteta;* kao jednostavna *supstancija* pojam *inkoruptilibiteta;* njezin identitet, kao intelektualne supstancije, daje *personalitet;* sva ova tri stupnja zajedno *spiritualitet;* odnos prema stvarima u prostoru daje *koniercij s* tjelesima; prema tome predstavlja ona misaonu supstanciju kao načelo života u materiji, tj. kao dušu (anima) i kao osnovu *animaliteta;* a animalitet, ograničen spiritualitetom, daje *imortabilitet.*

Na to se odnose četiri paralogizma transcendentalne nauke o duši, koja se neispravno smatra znanošću čistoga uma o prirodi našega misaonog bića. No njenom osnovom ne možemo napraviti ništa drugo nego jednostavnu i o sebi samoj sadržajno posve praznu predodžbu: ja, o kojoj se ne može reći ni to da je pojam, nego samo svijest koja prati sve pojmove. Pomoću ovoga ja ili on ili ona (stvar) što misli predočuje se samo transcendemalni subjekt misli = X, koji se spoznaje samo pomoću misli, koje su njegovi predikati i o kojemu mi odvojeno nikada ne možemo imati ni najmanjega pojma. Stoga se vrtimo oko njega u stalnome krugu, jer se uvijek moramo služiti njegovom predodžbom, da bismo štogod sudili o njemu. To je nezgodna stvar, koja se ne da rastaviti od njega, jer svijest o sebi nije toliko predodžba kojom se razlikuje neki posebni objekt, nego je

forma predodžbe uopće ukoliko treba da se naziva spoznajom, jer samo o njoj mogu reći da pomoću nje nešto mislim.

Međutim se odmah na početku mora činiti čudnim da bi uvjet, pod kojim ja uopće mislim i koji je prema tome samo svojstvo moga subjekta, ujedno imao vrijediti za sve što misli i da se mi usuđujemo na sudu, za koji se čini da je empirijski, osnovati apodiktički i opći sud, naime sud: da je sve što misli takve kakvoće, kao što to izriče iskaz samosvijesti kod mene. Uzrok je tome pak taj da mi stvarima a priori nužno moramo pridavati sva ona svojstva koja sačinjavaju uvjete pod kojima ih jedino pomišljamo. Takvi predmeti nisu dakle ništa drugo nego prenošenje ove moje svijesti na druge stvari koje se samo na taj način predočuju kao misaona bića. No sud: *ja mislim* uzima se pri tome samo problematično: ne ukoliko on sadržava opažanje o nekoj opstojnosti (Kartezijev cogito, ergo sum), nego samo prema njegovoj mogućnosti, da se vidi, kakva svojstva iz ovoga tako jednostavnog suda proizlaze za njegov subjekt (bilo da takav egzistira ili ne).

Kad bi našoj čistoj umskoj spoznaji o misaonome biću uopće bilo osnovom nešto više nego taj cogito, kad bismo uzeli u pomoć i igru svojih misli i prirodne zakone misaonoga sopstva koji se crpu iz njih: onda bi nastala empirijska psihologija koja bi bila neka vrsta *fiziologije* unutrašnjeg osjetila. Ona bi možda mogla služiti da objasni pojave toga unutrašnjeg osjetila, ali nikada za to da rastumači takva svojstva koja ne pripadaju mogućem iskustvu (kao svojstvo jednostavnoga), niti da o misaonim bićima uopće *apodiktički* uči nešto što se tiče njihove prirode. Ona dakle ne bi bila *racionalna* psihologija.

Kako dakle sud: *ja mislim* (uzet problematično) sadržava formu svakoga razumskog suda uopće i kako on prati sve kategorije kao njihov vehikl, to je jasno da zaključci iz njega mogu sadržavali samo transcendentalnu upotrebu razuma koja isključuje svaku primjesu iskustva, a poslije onoga što smo gore pokazali mi sebi o toj transcendentalnoj upotrebi ne možemo napraviti probitačan pojam. Mi ćemo ga dakle kroz sve predikamente čiste nauke o duši ispitati kritičkim okom.

PRVI PARALOGIZAM SUPSTANCIJALITETA[284]

Ono čija je predodžba apsolutni subjekt naših sudova, pa se stoga ne može upotrijebiti kao određenje neke druge stvari jest

supstancija.

Ja, kao misaono biće, apsolutni sam subjekt svih svojih mogućih sudova, a ta predodžba o meni samome ne može se upotrijebiti kao predikat kakvoga drugog predmeta.

Dakle ja sam kao misaono biće (duša) supstancija.

Kritika prvoga paralogizma čiste psihologije

U analitičkome smo dijelu transcendentalne logike pokazali, da čiste kategorije (a među njima i kategorija supstancije) same o sebi nemaju nikakva objektivnog značenja, ako im nije podmetnut zor na čiju se raznolikost mogu primijeniti kao funkcije sintetičnoga jedinstva. Bez toga su samo funkcije suda bez sadržaja. O svakoj stvari uopće mogu reći da je supstancija, ukoliko je razlikujem od samih predikata i određenja stvari. U svakome našem mišljenju jest »ja« subjekt kojemu misli inheriraju samo kao određenja, i taj se ja ne može upotrijebiti kao određenje neke druge stvari. Dakle svatko mora samoga sebe nužno smatrati supstancijom, a mišljenje samo kao akcidencije svoje opstojnosti i određenja svoga stanja.

No kako da upotrijebim ovaj pojam supstancije. Da ja kao misaono biće sam za sebe perzistira i da, naravno, ne nastajem i ne propadam, to iz njega nipošto ne mogu zaključiti, a samo mi za to može koristiti pojam supstancijaliteta moga misaonog subjekta. Inače bih posve lijepo mogao biti bez toga pojma.

Da bi se ova svojstva mogla zaključiti iz same čiste kategorije supstancije, za to nedostaje toliko da naprotiv trajnost nekoga danog predmeta iz iskustva moramo napraviti osnovom, ako hoćemo na nj primijeniti empirijsko-upotrebljivi pojam o supstanciji. Mi međutim kod svoga suda nikakvo iskustvo nismo napravili osnovom, nego smo stvorili zaključak samo na osnovi pojma odnosa što ga svako mišljenje ima prema »ja« kao zajedničkome subjektu kojemu ono inherira. Takvu trajnost ne bismo mogli dokazati ni pomoću sigurnoga promatranja, sve kad bismo to i zasnovali na tome. Jer »ja« je doduše u svima mislima, ali s ovom predodžbom nije vezan ni najmanji zor prema kojemu bi se on razlikovao od drugih predmeta zrenja. Čovjek dakle može opaziti da ta predodžba dolazi uvijek kod svakoga mišljenja, ali ne to da je »ja« stalan i trajan zor u kojemu bi se misli

mijenjale (kao nešto promjenljivo).

Iz toga slijedi da nam prvi umski zaključak transcendentalne psihologije samo tobože daje novu spoznaju, jer postojani logički subjekt mišljenja prikazuje kao spoznaju realnoga subjekta inherencije o kojemu mi baš ništa ne znamo niti možemo znati. Svijest je naime ono jedino što sve misli čini mislima i u čemu se dakle kao transcendentalnom subjektu moraju naći sva naša opažanja, a osim ovoga logičkoga značenja »ja« ne možemo imati nikakva drugog znanja u samome subjektu o sebi koji je kao supstrat osnovom ovoj kao i svima drugim mislima. Međutim se može dopustiti da sud: duša je s u p s t a n c i j a posve lijepo vrijedi, samo ako se čovjek zadovolji time da ovaj naš pojam ni najmanje ne vodi dalje, ili da je nemoguće, da on uči kakvo od običnih izvođenja sofističke nauke o duši, npr. njezino neprekidno trajanje uz sve promjene, pa čak i nakon smrti čovječje, dakle da označuje samo supstanciju u ideji, ali ne u realitetu.

DRUGI PARALOGIZAM SIMPLICITETA

Ona stvar čija se radnja nikada ne može smatrati kao konkurencija mnogih djelatnih stvari jest j e d n o s t a v n a .

Duša ili misaoni »ja« jest dakle takva stvar. Dakle itd.

K r i t i k a d r u g o g a p a r a l o g i z m a t r a n s c e n d e n t a l n e p s i h o l o g i j e

To je Ahil svih dijalektičkih zaključaka čiste nauke o duši, a ne možda samo sofistička igra koju izmišlja dogmatičar da bi svojim tvrdnjama dao površan privid. Naprotiv, to je zaključak za koji se čini da može izdržati čak i najoštrije ispitivanje i najveću sumnjičavost istraživanja. Evo ga.

Svaka s l o ž e n a supstancija jest agregat mnogih, a radnja nečega složenoga ili onoga što mu kao takvome inherira jest agregat mnogih radnja ili akcidenclja koje su razdijeljene među mnoštvom supstancija. Učinak koji proizlazi iz konkurencije mnogih djelatnih supstancija, jest doduše moguć, ako je taj učinak samo vanjski (kao što je npr. gibanje tijela sjedinjeno gibanje svih njegovih dijelova). No

s mislima kao unutrašnjim supstancijama misaonoga bića stoji stvar drukčije. Pretpostavimo, naime, da ono složeno misli, onda bi svaki njegov dio sadržavao jedan dio misli, a svi zajedno tek cijelu misao. To je međutim proturječno. Kako naime predodžbe koje su razdijeljene među različna bića (npr. pojedine riječi jednoga odsjeka) nikada ne sačinjavaju cijelu misao (odsjek), to misao ne može inherirati nečemu složenome kao takvome. Ona je dakle moguća samo u j e d n o j supstanciji koja nije agregat mnogih, dakle koja je upravo jednostavna.[285]

Tako zvani nervus probandi ovog argumenta leži u načelu, da mnoge predodžbe moraju biti sadržane u apsolutnome jedinstvu misaonoga subjekta, da bi sačinjavale misao. No ovaj sud ne može nitko dokazati na osnovi p o j m o v a. Jer kako bi to napravio? Sa sudom: misao može biti samo učinak apsolutnoga jedinstva misaonoga bića ne može se postupati analitički. Jer jedinstvo misli, koje se sastoji od mnogih predodžbi jest kolektivno, pa se s obzirom na same pojmove isto tako može odnositi na kolektivno jedinstvo supstancija koje sudjeluju u tome (kao što je gibanje tijela složeno gibanje svih njegovih dijelova) kao i na apsolutno jedinstvo subjekta. Po pravilu identiteta ne može se dakle kod složene misli uvidjeti nužnost pretpostavke jednostavne supstancije. No da bi se taj isti sud imao spoznati sintetički i potpuno a priori na osnovi samih pojmova, to se neće usuditi tvrditi nitko ako je spoznao načelo mogućnosti sintetičnih sudova a priori, kao što smo ga gore izložili.

Ali isto je tako nemoguće da se ovo nužno jedinstvo subjekta kao uvjet mogućnosti svake misli izvede iz iskustva. Iz iskustva se naime ne može spoznati nikakva nužnost, a da i ne spomenemo da je pojam apsolutnoga jedinstva daleko iznad njegove sfere. Odakle mi zapravo uzimamo taj sud na koji se oslanja cijeli psihologijski umski zaključak?

Očito je da čovjek, kad sebi hoće da predoči misaono biće, postavlja samoga sebe na njegovo mjesto i da tako objektu, koji hoće da razmotri mora podmetnuti svoj vlastiti subjekt, (što nije slučaj ni kod jedne druge vrste istraživanja) i da mi samo zato zahtijevamo apsolutno jedinstvo subjekta za jednu misao, jer se inače ne bi moglo reći: ja pomišljam (raznolikost u jednoj predodžbi). Jer premda bi se cijelost misli mogla dijeliti i razdijeliti među mnoge subjekte, subjektivni se »j a« ne bi mogao dijeliti i razdijeliti, a to mi

pretpostavljamo kod svakoga mišljenja.

Dakle formalni sud apercepcije: ja *mislim* ostaje ovdje isto tako kao i u prethodnom paralogizmu osnovom na kojoj se racionalna psihologija odvažuje na proširenje svojih spoznaja. Taj sud nije dakako iskustvo, nego forma apercepcije koja pripada svakom iskustvu i koja mu prethodi, ali se u pogledu moguće spoznaje uopće ipak uvijek mora smatrati samo kao njezin *čisti subjektivni uvjet*. Taj subjektivni uvjet mi s nepravom činimo uvjetom mogućnosti spoznaje predmeta uopće[286], naime pojmom o misaonom biću, jer mi sebi to biće ne možemo predočiti, a da sebe same s formulom svoje svijesti ne postavimo na mjesto svakoga drugog inteligentnog bića.

No jednostavnost samoga sebe (kao duše) zaista i ne *zaključujem* iz suda: ja mislim, nego ona već leži u svakoj misli. Sud: ja sam *jednostavan* mora se smatrati kao neposredni izraz apercepcije, kao što je tobožnji Kartezijev zaključak cogito, ergo sum zapravo tautologijski, jer cogito (sum cogitans) neposredno izriče zbilju. Ja sam *jednostavan* ne znači međutim ništa više nego da ova predodžba »ja« ne obuhvaća u sebi ni najmanju raznolikost i da je ona apsolutno (premda samo logičko) jedinstvo.

Prema tome je taj tako glasoviti psihologijski dokaz osnovan samo na nedjeljivu jedinstvu predodžbe što ga dirigira samo glagol u pogledu jedne osobe. Očito je međutim, da se subjekt inherencije pomoću »ja«, koji je obješen misli, označuje samo transcendentalno, a da se ne opaža ni najmanje njegovo svojstvo niti da se uopće što poznaje ili zna o njemu. On znači neko nešto uopće (transcendentalni subjekt) čija predodžba svakako mora biti jednostavna upravo zato što se ništa ne određuje na njemu, kao što se zacijelo ništa ne može predočiti jednostavnije nego pomoću pojma o nekome čistom »nešto«. No zato jednostavnost predodžbe o subjektu nije spoznaja o jednostavnosti samoga subjekta, jer od njegovih se svojstava sasvim apstrahira, ako se on označi samo izrazom »ja« koji je u sadržaju sasvim prazan (i koji mogu primijeniti na svaki misaoni subjekt).

Toliko je sigurno da ja sebi pomoću »ja« uvijek zamišljam apsolutno, ali logičko jedinstvo subjekta (jednostavnost), ali ne da ja time spoznajem zbiljsku jednostavnost svoga subjekta. Kao što sud: ja sam *supstancija* nije značio ništa više nego samo kategoriju koju ja

in concreto ne mogu upotrijebiti (empirijski), isto mi je tako dopušteno da kažem: ja sam jednostavna supstancija, tj. supstancija čija predodžba nikada ne sadržava sintezu raznolikoga; ali ovaj pojam ili i ovaj sud ne uči nas baš ništa u pogledu mene samoga kao predmeta iskustva, jer se sam pojam supstancije upotrebljava jedino kao funkcija sinteze bez podmetnutoga zora, dakle bez objekta, pa vrijedi samo o uvjetu naše spoznaje, ali ne o kakvome predmetu koji može biti dan. Mi ćemo u pogledu tobožnje upotrebljivosti ovoga suda napraviti pokušaj.

Svatko mora priznati da je tvrdnja o jednostavnoj prirodi duše samo utoliko od neke vrijednosti, ukoliko na taj način subjekt mogu razlikovati od svake materije i dušu prema tome izuzeti od prolaznosti kojoj je materija uvijek podvrgnuta. Za ovu je upotrebu gornji sud sasvim posebno i udešen. Stoga se također većim dijelom izražava ovako: duša nije tjelesna. Ako dakle mogu pokazati da se ovo kardinalno načelo racionalne psihologije ni najmanje ne može upotrijebiti u pogledu nejednakosti ili srodnosti supstancije s materijom, premda se tome načelu u čistome značenju samog umskoga suda (na osnovi čistih kategorija) pridaje svaka objektivna vrijednost (sve što misli jest jednostavna supstancija): onda bi to bilo isto toliko kao da sam ovu tobožnju psihologijsku spoznaju otpravio na područje samih ideja kojima nedostaje realitet objektivne upotrebe.

Mi smo u transcendentalnoj estetici nepobitno dokazali da su tjelesa samo pojave naših vanjskih osjetila, a ne stvari same o sebi. Prema tome možemo s pravom reći da naš misaoni subjekt nije tjelesan, tj. da on, ukoliko misli, ne može biti predmet vanjskih osjetila, tj. ne pojava u vremenu, jer ga mi sebi predočujemo kao predmet unutrašnjeg osjetila. To će reći toliko: među vanjskim pojavama ne mogu nam nikada doći misaona bića kao takva, ili mi njihove misli, njihovu svijest, njihove težnje itd. ne možemo izvana promatrati, jer sve to pripada unutrašnjem osjetilu. Isto se tako zaista čini, da je ovaj argument prirodan ili popularan argument do kojega je odvajkada dolazio čak i najobičniji razum, pa je stoga već veoma rano počeo smatrati dušu kao biće sasvim različno od tijela.

Premda protežnost, neprobojnost, veza i gibanje, ukratko sve što nam mogu dati samo vanjska osjetila, nisu misli, osjećaji, nagnuća ili odluke, niti ih sadržavaju, jer uopće ne mogu biti predmetom vanjskoga zrenja, to bi ipak ono nešto što je osnovom vanjskim

pojavama i što naša osjetila tako aficira da dobivaju predodžbe o prostoru, materiji, obliku itd. — to nešto smatrao kao noumenon (ili bolje kao transcendentalni predmet) moglo ipak ujedno biti i subjekt misli, premda pomoću načina na koji se naša vanjska osjetila aficiraju, ne dobivamo zor o predodžbama, volji itd., nego samo o prostoru i njegovim određenjima. Ali to nešto nije protežno, nije neprobojno, nije složeno, jer se svi ovi predikati tiču samo osjetilnosti i njezina zrenja, ukoliko nas takvi (nama uostalom nepoznati) objekti aficiraju. Ovi izrazi ne daju spoznati kakav je to predmet, nego samo da se njemu kao takvome, koji se promatra sam o sebi bez odnosa prema vanjskim osjetilima, ne mogu pridavati ovi predikati vanjskih pojava. Ali predikati unutrašnjeg osjetila — predodžbe i mišljenje — ne proturiječe mu. Prema tome se čak ni pomoću prihvaćene jednostavne prirode čovječja duša u pogledu njezina supstrata ne razlikuje dovoljno od materije, ako se ova (kao što i valja) smatra samo kao pojava.

Kad bi materija bila stvar sama o sebi, onda bi se ona kao složeno biće potpuno razlikovala od duše kao jednostavnoga bića. No ona je samo vanjska pojava čiji se supstrat ne da spoznati nikakvim predikatima koji se dadu navesti. Prema tome ja mogu o tome supstratu doduše prihvatiti da je o sebi jednostavan, premda po načinu kako aficira naša osjetila proizvodi u nama zor protežnoga i prema tome složenoga, i da su dakle supstanciji, kojoj u pogledu naših vanjskih osjetila pripada protežnost samoj o sebi svojstvene misli koje se pomoću njezina unutrašnjega osjetila mogu predočivati sa sviješću. Na taj način bilo bi upravo ono isto što se u jednome pogledu naziva tjelesnim, u drugome pogledu ujedno misaono biće, kojega misli mi doduše ne možemo promatrati zorno, ali ipak njihove znakove u pojavi. Time bi otpao izraz da samo duše (kao osobite vrste supstancije) misle. Naprotiv bi kao obično značilo da ljudi misle, tj. da je upravo ono isto što je kao vanjska pojava protežno, iznutra (samo o sebi) subjekt koji nije složen, nego je jednostavan i misli.

Ali ne dopuštajući takve hipoteze, može se općenito primijetiti da je, ako pod dušom razumijevam misaono biće o sebi, već o sebi neprilično pitanje, da li jest ili nije istovrsna s materijom (koja nije stvar sama o sebi, nego samo neka vrsta predodžbe u nama), jer to se razumije već o sebi, da je stvar sama o sebi druge prirode nego određenja koja sačinjavaju samo njezino stanje.

No ako misaoni »ja« ne usporedimo s materijom nego s onim inteligibilnim što je osnovom vanjskoj pojavi koju nazivamo materijom, onda mi također ne možemo reći da se duša po unutrašnjosti u nečemu razlikuje od inteligibilnoga, jer mi o njemu ništa ne znamo.

Prema tome jednostavna svijest nije znanje o jednostavnoj prirodi našega subjekta, ukoliko bi se ovaj na taj način imao razlikovati od materije kao složenoga bića.

Ako pak ovaj pojam nije sposoban za to da se u jedinome slučaju u kojemu je upotrebljiv, naime u uspoređivanju mene samoga s predmetima vanjskog iskustva, odredi ono osebujno i različno njegove prirode, onda se uvijek može tvrditi da se tobože zna, da je misaoni »ja«, duša (ime za transcendentalni predmet unutrašnjeg osjetila) jednostavna. Stoga taj izraz ipak nema nikakve upotrebe koja se proteže na zbiljske predmete, pa ne može zato ni najmanje proširiti našu spoznaju.

Prema tome pada tako cijela racionalna psihologija sa svojini glavnim osloncem, pa se mi isto tako ni ovdje kao i inače ne možemo nadati da ćemo pomoću samih pojmova, (još manje pomoću same subjektivne forme svih naših pojmova, tj. svijesti) bez odnosa prema mogućem iskustvu proširiti spoznaje, pogotovu jer je sam fundamentalni pojam o j e d i n s t v e n o j p r i r o d i takve vrste, da se uopće ni u kakvome iskustvu ne može naći. Prema tome nema nikakva puta da se dođe do njega kao objektivno-vrijednoga pojma.

TREĆI PARALOGIZAM PERSONALITETA

Što je svjesno numeričkog identiteta samoga sebe u različnim vremenima, jest utoliko p e r s o n a : Dakle duša je itd. Prema tome je ona persona.

K r i t i k a t r e ć e g a p a r a l o g i z m a t r a n s c e n d e n t a l n e p s i h o l o g i j e

Ako ja numerički identitet jednoga vanjskog predmeta hoću da spoznam pomoću iskustva, onda ću paziti na ono što je trajno u pojavi

na koju se kao subjekt sve ostalo odnosi kao određenje, pa ću opaziti identitet subjekta u vremenu, jer se sve ostalo mijenja. No sada sam ja predmet unutrašnjeg osjetila, a sve je vrijeme forma unutrašnjega osjetila. Prema tome odnosim ja svako od svojih sukcesivnih određenja na numeričko-identično sopstvo u svakome vremenu, tj. u formi unutrašnjega zrenja samoga sebe. Na ovoj se osnovi ne bi moglo smatrati da se osobnost duše zaključila, nego je to potpuno identičan sud samosvijesti u vremenu, a to i jest razlog zašto on vrijedi a priori. On naime zaista ne kaže ništa više nego da sam u cijelome vremenu, u kojemu sam svjestan sebe, svjestan toga da to vrijeme pripada jedinstvu moga sopstva, pa je svejedno da li ja kažem: ovo cijelo vrijeme jest u meni kao individualnome jedinstvu, ili ja se s numeričkim identitetom nalazim u cijelom ovom vremenu.

Identitet osobnosti dade se dakle neminovno naći u mojoj vlastitoj svijesti. No ako ja sebe promatram s gledišta vanjskoga promatrača (kao predmet njegova vanjskoga zrenja), onda me on prije svega promatra u vremenu, jer se u apercepciji v r i j e m e predočuje zapravo samo u meni. On dakle iz »ja« koji u svako vrijeme, i to s potpunim identitetom prati sve predodžbe u m o j o j svijesti, ipak još neće moći zaključiti moju vlastitu objektivnu trajnost, makar on to i prihvaćao. Jer kako onda vrijeme u koje me promatrač stavlja nije ono što se nalazi u mojoj vlastitoj, nego u njegovoj osjetilnosti, to identitet koji je nužno vezan s mojom sviješću nije zato vezan s njegovom, tj. s vanjskim zorom moga subjekta.

Dakle moj identitet u različnim vremenima jest samo formalni uvjet mojih misli i njihove veze. Ali on nikako ne dokazuje numerički identitet moga subjekta u kojemu se bez obzira na logički identitet moga »ja« ipak mogla dogoditi takva promjena, koja ne dopušta da se pridrži njegov identitet, premda još uvijek dopušta da mu se pridaje istoimeni »ja« koji bi u svakome drugom stanju, čak i kod preobrazbe subjekta, ipak još mogao zadržati misao prethodnoga subjekta i tako je predati i onome koji slijedi.[287]

Premda se, čim se prihvate supstancije, ne može održati načelo nekih starih škola, da sve teče i da ništa na svijetu ne može biti p o s t o j a n o i trajno, ipak to načelo jedinstvom samosvijesti nije oprovrgnuto. Mi naime sami iz svoje svijesti ne možemo suditi o tome jesmo li kao duša trajni ili ne, jer mi u svoje identično sopstvo ubrajamo samo ono čega smo svjesni, pa moramo na taj način svakako

nužno suditi da smo upravo isti u cijelome vremenu kojega smo svjesni. No mi to sa stajališta drugoga još ne možemo proglasiti vrijednim zato što ne možemo riješiti ne teče li taj »ja« (prosta misao) isto tako kao i sve druge misli koje se na taj način povezuju, jer mi u duši ne nalazimo nikakve druge trajne pojave osim same predodžbe »ja« koja sve njih prati.

Čudnovato je, međutim, da se osobnost i njena pretpostavka, trajnost, dakle supstancijalitet duše tek sada mora dokazati. Kad bismo naime mogli pretpostaviti osobnost, onda iz toga doduše još ne bi slijedila trajnost svijesti, ali ipak mogućnost neprekidne svijesti u trajnome subjektu, što je već dovoljno za osobnost koja sama ne prestaje odmah zbog toga što se njeno djelovanje na neko vrijeme prekida. Ali ova nam trajnost ničim nije dana prije numeričkog identiteta našega sopstva koji mi izvodimo iz identične apercepcije, nego se tek iz njega izvodi (i tek poslije numeričkog identiteta morao bi, ako bi pravo išlo, slijediti pojam supstancije koji je jedino empirijski upotrebljiv). Kako dakle taj identitet osobe nipošto ne slijedi iz identiteta moga »ja« u svijesti svakoga vremena u kojemu ja sebe spoznajem, to se ni supstancijalitet duše nije mogao osnovati na tome.

Međutim može pojam supstancije i jednostavnoga ostati isto tako kao i pojam osobnosti (ukoliko je samo transcendentalan, tj. jedinstvo subjekta koji nam je uostalom nepoznat, ali u čijemu je određenju potpuna povezanost pomoću apercepcije), a utoliko je taj pojam također za praktičnu upotrebu nuždan i dovoljan. No mi se njime ne možemo razmetati kao proširenjem svoje spoznaje samih sebe pomoću čistoga uma koji nas na osnovi samoga pojma identičnoga sopstva opsjenjuje neprekidnom trajnošću subjekta, jer se taj pojam uvijek vrti oko sama sebe, pa nas ne vodi dalje ni u jednome pitanju koje se odnosi na sintetično jedinstvo. Kakva je materija stvar sama o sebi (transcendentalni objekt) to je nama doduše posve nepoznato; ali se ipak može promatrati njezina trajnost kao pojave, jer se predstavlja kao nešto vanjsko. No kako ja, kad hoću da promatram samu mijenu svih predodžbi, nemam drugoga korelata svojih uspoređivanja nego opet samo samoga sebe s općim uvjetima svoje svijesti, to na sva pitanja mogu dati samo tautologijske odgovore, jer ja naime svoj pojam i njegovo jedinstvo podmećem svojstvima koja pripadaju meni samome kao objektu, pa pretpostavljam ono što se htjelo znati.

ČETVRTI PARALOGIZAM IDENTITETA

(vanjskoga odnosa)

Ono čija se opstojnost može zaključiti samo na osnovi jednog uzroka danih opažanja, ima samo sumnjivu egzistenciju:

Sve su pak vanjske pojave takve da se njihova opstojnost ne može opaziti neposredno, nego se one kao uzrok danih opažanja mogu samo zaključiti:

Dakle opstojnost svih predmeta vanjskih osjetila jest sumnjiva. Ovu neizvjesnost nazivam identitetom vanjskih pojava, a nauka o tom identitetu zove se idealizam. U poredbi s njime naziva se tvrdnja moguće sigurnosti o predmetima vanjskih osjetila dualizmom.

Kritika četvrtoga paralogizma transcendentalne psihologije

Najprije ćemo premise podvrći ispitivanju. Mi s pravom možemo tvrditi da se samo ono što je u nama samima može neposredno opažati i da samo moja vlastita egzistencija može biti predmet samog opažanja. Dakle opstojnost zbiljskoga predmeta izvan mene (ako se ova riječ uzme u transcendentalnome značenju) nije nikada dana upravo u opažanju, nego se uz to opažanje, koje je samo modifikacija unutrašnjeg osjetila, može pridomišljati kao njegov vanjski uzrok i prema tome zaključiti. Stoga je Kartezij s pravom svako opažanje u najužemu značenju ograničio na načelo: Ja (kao misaono biće) jesam. Jasno je naime da ja ono vanjsko, jer nije u meni, ne mogu naći u svojoj apercepciji, dakle ni u opažanju koje je zapravo samo određenje apercepcije.

Ja dakle vanjske stvari zapravo ne mogu opažati, nego mogu njihovu opstojnost samo zaključiti na osnovi svoga unutrašnjeg opažanja, jer to unutrašnje opažanje smatram učinkom kojemu je nešto vanjsko najbliži uzrok. No zaključak određenog uzroka na osnovi danog učinka uvijek je nesiguran, jer učinak može proizaći iz više, a ne samo jednog uzroka. U odnosu opažanja prema njegovu uzroku ostaje prema tome uvijek neizvjesno, je li taj uzrok unutrašnji

ili vanjski, dakle nisu li sva tako zvana vanjska opažanja jednostavna igra našeg unutrašnjeg osjetila, ili se odnose na vanjske zbiljske predmete kao svoj uzrok. Njihova je opstojnost dobivena tek pomoću zaključka pa je podvrgnuta opasnosti svih umskih zaključaka, dok se naprotiv predmet unutrašnjeg osjetila (ja sa svima svojim predodžbama) opaža neposredno, tako da njegova egzistencija ne podliježe nikakvoj sumnji.

Idealistom se dakle ne mora smatrati onaj koji poriče opstojnost vanjskih predmeta osjetila, nego koji samo ne priznaje, da se ta opstojnost spoznaje neposrednim opažanjem, ali koji iz toga zaključuje da mi nikakvim mogućim iskustvima nikada ne možemo postati potpuno sigurni u pogledu njihova realiteta.

Prije nego što naš paralogizam prikažem s obzirom na njegov varljivi privid, moram primijetiti da se nužno mora razlikovati dvojaki idealizam, transcendentalni i empirijski. Pod transcendentalnim idealizmom svih pojava razumijevam učenje prema kojemu pojave sve zajedno držimo jednostavnim predodžbama, a ne stvarima samim o sebi, pa su prema tome vrijeme i prostor samo osjetilne forme našega zrenja, ali ne za sebe dana određenja ili uvjeti objekata kao stvari samih o sebi. Ovome je idealizmu suprotstavljen transcendentalni realizam, koji vrijeme i prostor uzima kao nešto o sebi dano (nezavisno od naše osjetilnosti). Dakle transcendentalni realist predstavlja sebi vanjske pojave (ako se prihvati njihova zbilja) kao stvari same o sebi koje egzistiraju nezavisno od nas i naše osjetilnosti, dakle koje su i prema čistim razumskim pojmovima izvan nas. Zapravo je to onaj transcendentalni realist koji poslije igra empirijskog idealista, a pošto je o predmetima osjetila neispravno pretpostavljao da bi oni i sami o sebi bez osjetila morali imati svoju egzistenciju, ako bi imali biti vanjski predmeti, on s ovoga gledišta drži, da su sve naše predodžbe osjetila nedovoljne, da naprave sigurnom njihovu zbilju.

Transcendentalni idealist može naprotiv biti empirijski realist, a prema tome, kako ga nazivaju, dualist, tj. može prihvaćati egzistenciju materije, a da ne mora izaći iz same svijesti i prihvatiti nešto više nego što je sigurnost predodžbi u meni, naime onaj cogito, ergo sum. Kako on dopušta da ta materija, pa čak i njezina unutrašnja mogućnost vrijedi samo kao pojava koja odvojena od naše osjetilnosti nije ništa, to je ona kod njega neka vrsta predodžbi (zorova) koje se

nazivaju vanjskima, ali ne kao da se odnose na predmete koji su sami o sebi vanjski, nego što one opažanja vežu za prostor u kojemu je sve jedno izvan drugoga, ali je on sam, prostor, u nama.

Za ovaj transcendentalni idealizam izjasnili smo se već u početku. Tako kod našeg učenja otpada svako sustezanje, da se na temelju svjedočanstva naše samosvijesti isto tako prihvati i na taj način proglasi dokazanom opstojnost materije kao i opstojnost mene samoga kao misaonoga bića. Ja sam naime svjestan svojih predodžbi; prema tome egzistiraju one i egzistiram ja sam, i to oboje na temelju neposrednoga svjedočanstva moje samosvijesti, samo s tom razlikom što se predodžbe o meni samome kao misaonom subjektu odnose samo na unutrašnje, a predodžbe, koje označuju protežna bića, i na vanjska osjetila. Ja u pogledu zbilje vanjskih predmeta isto tako ne moram zaključivati kao što mi to nije potrebno ni u pogledu zbilje predmeta mojega unutrašnjeg osjetila (mojih misli) jer su oboje samo predodžbe, čije je neposredno opažanje (svijest) ujedno dovoljan dokaz za njihovu zbilju.

Tako je transcendentalni idealist empirijski realist, pa priznaje materiji kao pojavi zbilju koja se ne smije zaključiti, nego se neposredno opaža. Transcendentalni realizam dolazi naprotiv nužno u nepriliku, pa je prisiljen da napravi mjesta empirijskom idealizmu, jer predmete vanjskih osjetila smatra kao nešto različito od samih osjetila, a same pojave kao samostalna bića koja se nalaze izvan nas. Naime i kraj naše najjasnije svijesti naše predodžbe o ovim stvarima nije još ni izdaleka izvjesno da egzistira i predmet koji odgovara predodžbi, ako predodžba egzistira. U našemu su sustavu naprotiv ove vanjske stvari, naime materija, u svima svojim oblicima i promjenama samo čiste pojave, tj. predodžbe u nama, pa smo njihove zbilje neposredno svjesni.

Kako su pak, koliko ja znam, svi psiholozi koji pristaju uz empirijski idealizam, transcendentalni realisti, postupali su dakako sasvim konzekventno, što su empirijskom idealizmu pridavali veliku važnost kao jednom od problema iz kojega se ljudski um teško može izvući. Naime zaista: ako se vanjske pojave smatraju kao predodžbe što ih proizvode u nama njihovi predmeti kao stvari koje se o sebi nalaze izvan nas, onda se ne da razumjeti kako bi se njihova opstojnost mogla spoznati drukčije nego pomoću zaključivanja uzroka na osnovi učinka, a kod toga zaključivanja mora uvijek ostati

sumnjivo, je li uzrok u nama ili izvan nas. Mi doduše možemo prihvatiti da je uzrokom naših vanjskih zorova nešto što je u transcendentalnome smislu izvan nas, ali to nije predmet koji mi razumijevamo pod predodžbama materije i tjelesnih stvari. Ove su naime samo pojave, tj. čiste vrste predodžbi koje se uvijek nalaze samo u nama i čija se zbilja isto tako osniva na neposrednoj svijesti kao i svijest mojih vlastitih misli. Transcendentalni je predmet kako u pogledu unutrašnjega tako i u pogledu vanjskoga zrenja jednako nepoznat. No o njemu nije ni govor, nego o empirijskome, koji se naziva vanjskim predmetom onda kad se predočuje u prostoru, a unutrašnjim ako se predočuje samo u vremenskom odnosu; ali i prostor i vrijeme mogu se naći samo u nama.

Izraz »izvan nas« ima međutim dvojako značenje kojemu se ne da izbjeći, jer znači sad nešto što egzistira različito od nas kao sama stvar o sebi, sad opet nešto što pripada samo vanjskoj pojavi. Da bismo ovaj pojam u potonjem značenju, u kojemu se zapravo uzima psihologijsko pitanje o realitetu našega vanjskoga zrenja, oslobodili nesigurnosti, to ćemo mi empirijski vanjske predmete od onih, koji bi se tako zvali u transcendentalnome smislu, razlikovati na taj način što ćemo ih nazvati upravo stvarima koje se mogu naći u prostoru.

Prostor i vrijeme su doduše predodžbe a priori koje nam pripadaju kao forme našeg osjetilnoga zrenja još prije nego što je zbiljski predmet pomoću osjeta odredio naše osjetilo, da bi ga predočivalo pod onim osjetilnim odnosima. To materijalno ili realno, to nešto što bi se imalo promatrati u prostoru, nužno pretpostavlja opažanje, pa se nezavisno od toga opažanja, koje označuje zbilju nečega u prostoru, nikakvom uobraziljom ne može izmisliti i proizvesti. Osjet je dakle ono što označuje neku zbilju u prostoru i vremenu, jer ga odnosimo na jednu ili drugu vrstu osjetilnoga zrenja. Ako je jednom dan osjet (koji se zove opažanje, ukoliko se primijeni na kakav predmet uopće, a da ga ne određuje) onda se u uobrazilji pomoću njegove raznolikosti mogu izmisliti mnogi predmeti koji izvan uobrazilje u prostoru ili vremenu nemaju empirijskoga mjesta. Nesumnjivo je sigurno ovo: uzeli li se osjećaji, ugoda i bol, ili pak vanjski osjeti, boje, toplina itd., opažanje je ono čime najprije mora biti dana građa, da bi se pomišljali predmeti osjetilnoga zora. To opažanje predstavlja dakle (ostat ćemo

ovaj puta samo kod vanjskih zorova) nešto zbiljsko u prostoru. Jer prvo: opažanje je predodžba zbilje, kao što je prostor predodžba same mogućnosti koegzistencije. Drugo: ovu zbilju predstavlja vanjsko osjetilo, tj. u prostoru. Treće: sam prostor nije ništa drugo nego jednostavna predodžba. Prema tome može vrijediti u njemu kao zbiljsko samo ono što se u njemu predočuje,[288] i obratno, što je u njemu dano, tj. što se opažanjem predočuje, to je u njemu i zbiljsko; jer kad u njemu ne bi bilo zbiljsko, tj. dano neposredno empirijskim zorom, onda se ne bi moglo ni izmisliti, jer se ono realno u zoru ne može a priori izmisliti.

Dakle svako opažanje neposredno dokazuje nešto realno u prostoru, ili je, štoviše, ono realno samo, a utoliko je dakle empirijski realizam izvan sumnje, tj. našim vanjskim zorovima odgovara nešto realno u prostoru. Dakako da je sam prostor sa svima svojim pojavama kao predodžbama samo u meni, ali u ovome prostoru ipak je zbiljski i nezavisno od svakog izmišljanja dano ono realno iii građa svih predmeta vanjskoga zrenja. A i nemoguće je da bi u tome p r o s t o r u nešto bilo dano i z v a n nas (u transcendentalnome smislu), jer sam prostor izvan naše osjetilnosti nije ništa. Dakle ni najstroži idealist ne može zahtijevati da se dokaže, da predmet izvan nas (u striktnome značenju) odgovara našem opažanju. Jer kad bi i bilo takvih predmeta, ipak se ne bi mogli predočivati i promatrati kao izvan nas, jer *to* pretpostavlja prostor, a zbilja u prostoru kao čistoj predodžbi nije ništa drugo nego samo opažanje. Dakle ono realno vanjskih pojava zbiljsko je samo u opažanju i ne može ni na koji drugi način biti zbiljsko.

Od opažanja može se dakle ili samom igrom uobrazilje ili i pomoću iskustva proizvesti spoznaja predmeta. Tu svakako mogu nastati varljive predodžbe kojima predmeti ne odgovaraju, a kod toga valja varku pripisati sad opsjeni uobrazilje (u snu), sad pogreški rasudne moći (kod tzv. varke osjetila). Da bi se u tome izbjeglo lažnome prividu, postupa se prema pravilu: što je s o p a ž a n j e m u vezi p r e m a e m p i r i j s k i m z a k o n i m a, to je z b i l j s k o. No i ta opsjena kao i čuvanje od nje pogađa isto tako idealizam kao i dualizam, jer se pri tome radi jedino o formi iskustva. Da se empirijski idealizam oprovrgne kao neispravna sumnja u objektivni realitet naših vanjskih opažanja, u tu je svrhu dovoljno već to što vanjsko zrenje neposredno dokazuje zbilju u prostoru, koji u pogledu svih pojava

(koje su također samo jednostavne predodžbe) ipak ima objektivan realitet, premda je prostor samo čista forma predodžbi. Isto tako dokazuje to činjenica da bez opažanja nije moguće ni izmišljanje ni san, dakle da naša osjetila prema podacima, iz kojih može proizaći iskustvo, imaju u prostoru svoje zbiljske predmete koji odgovaraju tim podacima.

Dogmatički idealist bio bi onaj koji poriče opstojnost materije, skeptički koji sumnja u tu opstojnost,[289] jer drži da se ne da dokazati. Prvi to može biti samo zato, što misli da u mogućnosti materije uopće nalazi proturječja, a s time mi zasada još nemamo posla. Idući odsjek koji prikazuje um u njegovoj unutrašnjoj prepirci u pogledu pojmova koje on sebi stvara o mogućnosti onoga što pripada u vezu iskustva doskočit će i ovoj teškoći. No skeptički idealist koji pobija samo razlog naše tvrdnje, proglašujući nedovoljnim naše uvjeravanje o opstojnosti materije za koji mislimo da ga osnivamo na neposrednom opažanju, jest utoliko dobrotvor ljudskoga uma ukoliko nas sili da čak kod najmanjega koraka običnog iskustva otvorimo oči i da u svoju svojinu ne primimo odmah kao nešto valjano stečeno, što smo dobili možda samo lukavstvom. Korist koju donose ovi idealistički prigovori udara sada jasno u oči. Ako nećemo da se zapletemo u svojim najobičnijim tvrdnjama, onda nas oni silom tjeraju onamo da se sva opažanja, zvala se ona unutrašnja ili vanjska, smatraju kao svijest o onome što pripada našoj osjetilnosti, a njene vanjske predmete ne kao stvari same o sebi, nego samo kao predodžbe. Ali te se predodžbe zovu vanjske zato što pripadaju onom osjetilu, koje nazivamo vanjskim osjetilom, kojega je zor prostor, ali koji sam nije ništa drugo nego unutrašnji način predočivanja u kojemu se određena opažanja međusobno povezuju.

Ako dopustimo da vanjski predmeti vrijede kao stvari o sebi, onda je upravo nemoguće shvatiti kako bismo imali doći do spoznaje njihove zbilje izvan nas, jer se upiremo samo na predodžbu koja je u nama. Izvan sebe ne može se naime osjećati, nego samo u sebi samome, pa stoga cijela samosvijest ne daje ništa drugo nego samo naša vlastita određenja. Tako nas skeptički idealizam sili da se uteknemo jedinom izlazu koji nam još preostaje, naime idealitetu svih pojava koji smo u transcendentalnoj estetici prikazali neovisno o ovim posljedicama, koje onda nismo mogli predvidjeti. Ako se dakle pita da li prema tome dualizam postoji samo u nauci o duši, onda glasi odgovor: svakako! No

samo u empirijskome smislu, tj. u povezanosti iskustva materija je, kao supstancija u pojavi, zaista dana vanjskom osjetilu, kao što je misaoni »ja«, također kao supstancija u pojavi, dan unutrašnjem osjetilu, a prema pravilima koja ova kategorija unosi u vezu kako naših vanjskih, tako i unutrašnjih opažanja radi iskustva, moraju se i pojave s jedne i druge strane međusobno povezati. No ako bi se pojam dualizma, kao što se to obično događa, htio proširiti i uzeti u transcendentalnome smislu, onda ni on ni njemu oprečni pneumatizam s jedne ili materijalizam s druge strane ne bi imali ni najmanje osnove. Onda bismo naime promašili određenje svojih vlastitih pojmova, a različnost načina predočivanja predmeta, koji nam po tome što su sami o sebi ostaju nepoznati, smatra se kao različnost samih stvari. »Ja« predočen pomoću unutrašnjeg osjetila u vremenu, i predmeti u prostoru izvan mene specifično[290] su doduše posve različne pojave, ali se zbog toga ne pomišljaju kao različne stvari. Transcendentalni objekt, koji je osnovom vanjskim pojavama, a isto tako ono što je osnovom unutrašnjemu zrenju, nije ni materija ni misaono biće samo o sebi, nego nama nepoznata osnova pojava koje daju empirijski pojam kako prve, tako i druge vrste.

Ako mi, dakle, kao što nas je onda ova Kritika očigledno prisilila na to, ostanemo vjerni gore utvrđenome pravilu, da svoja pitanja postavljamo samo dotle, dok nam moguće iskustvo može davati njegov objekt, onda nam neće pasti ni na pamet da se kod predmeta svojih osjetila propitkujemo za ono što su oni sami o sebi, tj. bez ikakva odnosa prema osjetilima. No kad psiholog uzima pojave kao stvari same o sebi, bilo da on kao materijalist samo materiju prihvaća u svoje učenje kao stvar koja egzistira za sebe, ili kao spiritualist samo misaona bića (naime prema formi našega unutrašnjeg osjetila) ili kao dualist oboje, onda ga ipak uvijek nerazumijevanje zavodi, da mudruje o načinu kako samo po sebi egzistira ono što nije stvar o sebi, nego samo pojava stvari uopće.

RAZMATRANJE O SUMI ČISTE NAUKE O DUŠI PREMA OVIM PARALOGIZMIMA

Ako nauku o duši kao fiziologiju unutrašnjeg osjetila[291] usporedimo s naukom o tijelu kao fiziologijom predmeta vanjskih

osjetila, onda osim toga što se u jednoj i drugoj mnogo toga može spoznati empirijski nalazimo ipak još tu razliku da se u posljednjoj znanosti mnogo toga može spoznati a priori na osnovi samoga pojma protežnoga neprobojnog bića, dok se u prvoj na osnovi samoga pojma misaonoga bića ne da ništa a priori sintetički spoznati. Uzrok je ovaj: premda se oba ova bića pojave, ipak pojava vanjskog osjetila ima nešto postojano i trajno, što daje supstrat koji je osnovom promjenljivim određenjima, a prema tome sintetički pojam, naime pojam o prostoru i pojavi u njemu. Naprotiv vrijeme koje je jedina forma našeg unutrašnjeg zrenja nema ništa trajno, a prema tome daje spoznati samo mijenu određenja, ali ne predmet koji se može odrediti. Naime u onome što mi nazivamo dušom jest sve u kontinuiranu toku i nema ništa postojano osim možda, (ako se na svaki način hoće), tako jednostavnoga »ja«, jer ova predodžba nema nikakva sadržaja, dakle nikakve raznolikosti. Zbog toga se i čini da ona predstavlja ili, bolje rečeno, označuje jednostavan objekt. Kad bi bilo moguće da se stvori čista umska spoznaja o prirodi misaonoga bića uopće, onda bi taj »ja« morao biti zor koji bi kao zor a priori davao sintetične sudove, jer se (prije svakog iskustva) pretpostavlja kod mišljenja uopće. No taj »ja« isto tako nije zor, kao što nije ni pojam o nekome predmetu, nego je samo čista forma svijesti, koja može pratiti obje vrste predodžbi i time ih podići do spoznaja, ukoliko je naime u zrenju dano još nešto drugo što daje građu za predodžbu o nekome predmetu. Dakle cijela racionalna psihologija pada kao znanost, koja nadilazi sve snage ljudskog uma, pa nam preostaje samo to da svoju dušu proučavamo prema rukovodstvu iskustva i da se držimo u granicama pitanja, koja ostaju u opsegu u kojemu unutrašnje moguće iskustvo može prikazati njihov sadržaj.

No premda racionalna psihologija kao proširbena spoznaja nije od koristi, nego je kao takva sastavljena od samih paralogizama, ipak joj se ne može poreći važna n e g a t i v n a korist, ako treba da vrijedi samo kao kritičko obrađivanje naših dijalektičkih zaključaka, i to običnog i prirodnog uma.

Čemu nam je zapravo potrebna nauka o duši, koja je osnovana samo na umskim načelima? Bez sumnje naročito zato da svoje misaono sopstvo osiguramo protiv opasnosti materijalizma. To pak može naš umski pojam o našemu misaonom sopstvu, što smo ga mi dali. Jer daleko od toga da bi prema ovome pojmu ostala neka bojazan

da bi se ukinulo svako mišljenje, pa čak i egzistencija misaonih bića kad bi se odbacila materija, dotle se naprotiv jasno pokazuje, da cijeli tjelesni svijet, koji nije ništa drugo nego pojava u osjetilnosti našega subjekta i neka vrsta njegovih predodžbi, mora otpasti ako oduzmem misaoni subjekt.

Na taj način dakako ne spoznajem bolje misaono sopstvo u pogledu njegovih svojstava niti mogu uvidjeti njegovu trajnost, pa čak ni nezavisnost njegove egzistencije od eventualnog transcendentalnog supstrata vanjskih pojava, jer ovaj mi je isto tako nepoznat kao i ono misaono sopstvo. Međutim je ipak moguće da se inače, a ne na osnovi spekulativnih načela nadam samostalnoj i usprkos svoj mogućoj mijeni svoga stanja trajnoj egzistenciji svoje misaone prirode. Prema tome je mnogo dobiveno već time što ja, priznajući otvoreno svoje vlastito neznanje, ipak mogu odbiti dogmatičke napadaje spekulativnoga protivnika i pokazati mu kako on, da bi mojim očekivanjima mogao odreći mogućnost, o prirodi moga subjekta nikada ne može znati više nego ja, da bih se mogao držati njih.

Na ovome transcendentalnom prividu naših psihologijskih pojmova osnivaju se onda još tri dijalektička pitanja, koja sačinjavaju pravi cilj racionalne psihologije, a ne mogu se nikako drukčije riješiti nego samo pomoću gornjih istraživanja: 1) o mogućnosti zajednice duše i organskoga tijela, tj. o animalitetu i stanju duše za života čovječjega, 2) o početku ove zajednice, tj. duše kod i poslije rođenja čovječjega, 3) o koncu ove zajednice, tj. duše kod čovječje smrti i poslije nje (pitanje o besmrtnosti).

Ja sada tvrdim da se samo na opsjeni osnivaju sve teškoće za koje mislimo da ih nalazimo kod ovih pitanja i pomoću kojih kao dogmatičkih prigovora čovjek sebi nastoji dati vid dublje spoznaje o prirodi stvari nego što je može imati obični razum. Prema toj se opsjeni ono što egzistira samo u mislima hipostazira, a prihvaća se upravo s ovom istom kvalitetom kao zbiljski predmet izvan misaonoga subjekta, naime protežnost koja nije ništa drugo nego pojava, smatra se kao svojstvo vanjskih stvari koje subzistira i bez naše osjetilnosti, a gibanje kao djelovanje tih stvari, koje se i izvan naših osjetila o sebi zbiljski zbiva. Jer materija, čija zajednica s dušom zadaje tako veliku teškoću, nije ništa drugo nego čista forma ili određena vrsta predodžbe nekoga nepoznatog predmeta pomoću onoga zrenja koje se naziva vanjskim osjetilom. Izvan nas može dakle biti nešto čemu

odgovara ova pojava koju mi nazivamo materijom; ali kao pojava nije to izvan nas u istoj kvaliteti, nego je samo u nama kao misao, premda to ova misao pomoću spomenutog osjetila predočuje kao da se nalazi izvan nas. Materija dakle ne znači vrstu supstancije koja je posve različna i heterogena od predmeta unutrašnjeg osjetila (duše), nego samo neistovrsnost pojava predmeta (koji su nam o sebi nepoznati). Predodžbe tih predmeta nazivamo vanjskima u usporedbi s onima koje pribrajamo unutrašnjem osjetilu, premda one isto tako pripadaju samo misaonome subjektu kao i sve druge misli, samo što one imaju na sebi tu osebujnost da opsjenjuju, kao da se odvajaju od duše i lebde izvan nas, jer i sam prostor u kojemu se promatraju nije ništa drugo nego predodžba kojoj se naličje u istoj kvaliteti ne može naći izvan duše. Sada se ne pita za zajednicu duše s drugim poznatim i heterogenim supstancijama naše vanjske osjetilnosti, i kako su one međusobno povezane prema postojanim zakonima tako da sačinjavaju iskustvo.

Dokle god mi uspoređujemo unutrašnje i vanjske pojave kao jednostavne predodžbe u iskustvu, dotle mi ne nalazimo ništa besmisleno i ništa što bi zajednicu obih vrsta osjetila činilo čudnovatom. No čim mi vanjske pojave hipostaziramo, tako da ih ne smatramo više za predodžbe nego ih kao s t v a r i, koje i i z v a n nas p o s t o j e za sebe, prihvaćamo s onom i s t o m k v a l i t e t o m k a k v e su u nama, dok njihove radnje, koje ih pokazuju u međusobnome odnosu, odnosimo na svoj misaoni subjekt, onda imamo karakter djelatnih uzroka izvan sebe koji se ne slaže s njihovim učincima u nama. Taj njihov karakter odnosi se naime samo na vanjska osjetila, dok se učinci odnose na unutrašnje osjetilo, a vanjska osjetila i unutrašnje osjetilo ipak su nadasve raznovrsna, premda su sjedinjena u jednome subjektu. Mi tu nemamo nikakvih drugih vanjskih učinaka osim promjena mjesta i nikakvih sila osim težnja koje se sastoje u odnosima u prostoru kao njihovim učincima. No u nama su učinci misli, a između misli nema nikakva odnosa mjesta, gibanja, oblika ili prostornog određenja uopće, i mi u učincima koji bi se od toga imali pokazati u unutrašnjem osjetilu gubimo posve nit uzroka. Mi bismo se međutim trebali sjetiti da tjelesa nisu predmeti o sebi koji su pred nama, nego čista pojava bogzna kakvoga nepoznatog predmeta, da gibanje nije učinak toga nepoznatog uzroka, nego samo pojava njegova utjecaja na naša osjetila, dakle da ni tjelesa ni gibanja nisu

nešto izvan nas, nego samo predodžbe u nama, a da prema tome gibanje materije ne proizvodi predodžbe u nama, nego je samo to gibanje (dakle i materija, koja se time očituje) čista predodžba i da se napokon cijela teškoća, koju smo sami napravili, sastoji u ovome: kao i uslijed kojih su uzroka predodžbe naše osjetilnosti tako međusobno povezane, da se one, koje nazivamo vanjskim zorovima, mogu predočiti prema empirijskim zakonima kao predmeti izvan nas. Ovo pitanje nipošto ne sadržava tobožnju teškoću, da se postanje predodžbi, čiji su uzroci posve raznorodni, a nalaze se i djeluju izvan nas, objasni na taj način da pojave nepoznatog uzroka uzimamo kao uzrok izvan nas, što može prouzročiti samo zbrku. U sudovima, koji sadržavaju neispravno tumačenje koje se ukorijenilo zbog duge navike, nemoguće je tu neispravnost smjesta dovesti do one shvatljivosti koja se može postići u drugim slučajevima u kojima se pojam ne miješa takvim neizbježnim iluzijama. Stoga teško da će ovo naše oslobođenje uma od sofističkih teorija imati onu jasnoću koja mu je potrebna za potpuno zadovoljenje.

Ja mislim da ću tu jasnoću moći povećati na ovaj način.

Svi prigovori mogu se dijeliti na dogmatičke, kritičke i skeptičke. Dogmatički je prigovor onaj koji je upravljen protiv nekoga suda, kritički koji je upravljen protiv dokaza nekoga suda. Prvome je prigovoru potreban uvid u kakvoću prirode predmeta da bi mogao tvrditi protivno od onoga što tvrdi sud o tome predmetu. Stoga je taj prigovor sam dogmatičan, pa tobože tvrdi da kakvoću o kojoj je govor poznaje bolje nego protivna strana. Kritičkome prigovoru nije potrebno da predmet bolje poznaje, jer on sud u njegovoj vrijednosti ostavlja netaknutim, a napada samo dokaz; on jedino pokazuje da je tvrdnja neosnovana, a ne da je neispravna. Skeptički prigovor postavlja tezu i antitezu jednu nasuprot drugoj kao prigovore jednake vrijednosti, svaku od njih naizmjence kao dogmu, a drugu kao njezin prigovor. Prema tome je on u dva oprečna pravca prividno dogmatičan, da bi svaki sud o predmetu potpuno uništio. Dakle i dogmatički i skeptički prigovor moraju iznijeti toliko tobožnje spoznaje o svome predmetu, koliko je potrebno da o njemu ustvrde nešto jesno ili niječno. Kritički prigovor naprotiv pokazuje, da se u svrhu svoje tvrdnje prihvaća nešto što je ništetno i jednostavno uobraženo, pa je zato samo taj prigovor takav da teorija pada zbog toga što joj on[292] oduzima prisvojenu podlogu, a da inače ništa ne želi

riješiti o kakvoći predmeta.

Prema običnim pojmovima našeg uma mi smo dakle dogmatični u pogledu zajednice, u kojoj je naš misaoni subjekt sa stvarima izvan nas, pa ih smatramo kao istinite stvari koje po nekome transcendentalnom dualizmu postoje nezavisno od nas. Taj transcendentalni dualizam ne pribraja one vanjske pojave subjektu kao predodžbe, nego ih, kako nam ih daje osjetilno zrenje, premješta izvan nas kao objekte, rastavljajući ih posve od misaonoga subjekta. Ova je subrepcija dakle osnova svih teorija o zajednici između duše i tijela, pa se nikada ne pita, je li taj objektivni realitet pojava baš posve ispravan, nego se on pretpostavlja kao priznat, pa se mudruje samo o načinu, kako bi se imao objasniti i shvatiti. Obična tri sustava koja su o tom izmišljena i zaista jedino moguća, jesu: sustav fizičkog utjecaja, prestabilirane harmonije i nadnaravne asistencije.

Dva posljednja načina objašnjenja zajednice duše s materijom osnivaju se na prigovorima protiv prvoga načina, koji je naziranje običnoga razuma. Naime prema posljednja dva načina objašnjenja ono što se pojavljuje kao materija svojim neposrednim utjecajem ne može biti uzrok predodžbi, koje su posve heterogena vrsta učinaka. No onda ta dva načina objašnjenja ne mogu s onim, što razumijevaju pod predmetom vanjskih osjetila spojiti pojam materije, koja nije ništa drugo nego pojava, dakle već sama o sebi prosta predodžba koju je proizveo neki vanjski predmet, jer inače bi njihovi pristaše rekli, da predodžbe vanjskih predmeta (pojave) ne mogu biti vanjski uzroci predodžaba u našoj duši. To bi bio sasvim prazan prigovor, jer nikome neće pasti na pamet da ono, što je jednom priznao kao čistu predodžbu, smatra za vanjski uzrok. Oni dakle prema našim načelima moraju svoju teoriju upraviti na to da ono što je pravi (transcendentalni) predmet naših vanjskih osjetila ne može biti uzrok onih predodžaba (pojava) koje mi razumijevamo pod imenom materija. Kako pak nitko ne može opravdano tvrditi da poznaje transcendentalni uzrok naših predodžbi vanjskih objekata, to je njihova tvrdnja sasvim neosnovana. No ako bi tobožnji popravljači nauke o fizičkom utjecaju prema običnome načinu naziranja transcendentalnoga dualizma materiju kao takvu htjeli smatrati za stvar samu o sebi (a ne kao čistu pojavu nepoznate stvari) hoteći u svome prigovoru pokazati, da takav vanjski predmet, koji ne pokazuje

nikakav drugi kauzalitet nego samo kauzalitet gibanja o sebi, nikada ne može biti djelatni uzrok predodžaba, nego da mora posredovati nešto treće da bi uspostavilo, ako ne uzajamno djelovanje, a ono ipak bar korespondenciju i harmoniju između obojega: to će oni svoje oprovrgavanje započeti odatle, da će πρϖτου ψεϋδς fizičkog utjecaja prihvatiti u svome dualizmu, pa svojim prigovorom neće dakle toliko oprovrgavati prirodni utjecaj, koliko svoju vlastitu dualističku pretpostavku. Naime sve teškoće koje pogađaju vezu misaone prirode s materijom proizlaze bez izuzetka samo iz one dualističke predodžbe, da materija kao takva nije pojava, tj. čista predodžba duše, kojoj odgovara neki nepoznati predmet, nego da je predmet sam o sebi, kao što i egzistira izvan nas i nezavisno od svake osjetilnosti.

Protiv općenito prihvaćenoga fizičkog utjecaja ne može se dakle postaviti dogmatički prigovor. Jer ako protivnik prihvati, da su materija i njeno gibanje samo pojave, dakle i sami tek predodžbe, onda on može teškoću vidjeti jedino u tome što nepoznati predmet naše osjetilnosti ne može biti uzrok predodžbi u nama. No on nema ni najmanjega prava da to tvrdi, jer nitko o nepoznatome predmetu ne može odlučiti što on može, a što ne može činiti. Ali ovaj transcendentalni idealizam mora on prema našim gornjim dokazima nužno prihvatiti, ako neće da očigledno hipostazira predodžbe i da ih kao prave stvari o sebi premjesti izvan sebe.

Unatoč tome može se protiv običnog učenja o fizičkom utjecaju iznijeti opravdan kritički prigovor. Takvoj tobožnjoj zajednici između dvije vrste supstancija, misaone i protežne, osnovom je grubi dualizam koji od protežne supstancije, koja je samo jednostavna predodžba misaonoga subjekta, čini stvar koja postoji za sebe. Dakle neispravno shvaćeni fizički utjecaj može se potpuno spriječiti na taj način da se njegov dokaz razotkrije kao ništetan i dobiven lukavstvom.

Ako se odbije sve što je uobraženo, zloglasno pitanje o zajednici misaonoga i protežnoga sastojalo bi se samo u ovome: Kako je u misaonome subjektu uopće moguće zrenje, naime zrenje prostora (njegove ispunjenosti, oblika i gibanja)? No na ovo pitanje nikome nije moguće naći odgovor. Ova se praznina našega znanja nikada ne može ispuniti, nego samo označiti na taj način da se vanjske pojave pripišu nekome transcendentalnom predmetu koji je uzrok takvoj vrsti predodžbi, ali koji mi ne poznajemo niti ćemo ikada o njemu dobiti kakav pojam. U svim zadacima koji mogu doći na području iskustva

postupamo s onim pojavama kao s predmetima samima o sebi, a da ne marimo za prvu osnovu njihove mogućnosti (kao pojava). No ako izađemo izvan granica iskustva, onda pojam transcendentalnoga predmeta postaje nuždan.

Neposredna je posljedica ovih primjedaba o zajednici između misaonoga i protežnoga bića rješenje svih sporova ili prigovora koji se odnose na stanje misaone prirode prije ove zajednice (života) ili poslije ukinuća takve zajednice (u smrti). Mišljenje da je misaoni subjekt mogao misliti prije svake zajednice s tijelom[293] izrazilo bi se ovako: da su se prije početka ove vrste osjetilnosti, zbog koje nam se u prostoru nešto pojavljuje, na posve drugi način mogli promatrati ovi isti transcendentalni predmeti koji se u sadašnjemu stanju pojavljuju kao tjelesa. Mišljenje pak da bi duša poslije ukidanja svake zajednice s tjelesnim svijetom mogla još nastaviti da misli izrazilo bi se u ovoj formi: da zato, ako bi prestala vrsta osjetilnosti zbog koje nam se pojavljuju transcendentalni i zasada sasvim nepoznati predmeti, još nije ukinuto svako njihovo zrenje, pa je posve lijepo moguće da misaoni subjekt dalje spoznaje upravo ove iste nepoznate predmete, premda dakako ne više u kvaliteti tjelesa.

Nitko doduše ne može navesti ni najmanji razlog za takvu tvrdnju na osnovi spekulativnih načela, štoviše ne može pokazati ni mogućnost toga, nego je može samo pretpostavljati; ali isto tako nitko ne može protiv nje napraviti kakav dogmatički prigovor koji bi vrijedio. Jer tko god to bio, on o apsolutnom i unutrašnjem uzroku vanjskih i tjelesnih pojava zna isto tako malo kao i ja ili tko drugi. On dakle također ne može opravdano tvrditi da zna na čemu se osniva realitet vanjskih pojava u sadašnjemu stanju (u životu), dakle ni to da će poslije toga stanja (u smrti) prestati uvjet svakoga vanjskog zrenja ili i sam subjekt.

Tako je dakle svaki spor o prirodi našega misaonog bića i njegove veze s tjelesnim svijetom samo posljedica toga da se u pogledu onoga, o čemu se ništa ne zna, ispunja praznina paralogizmima uma, jer se od misli prave stvari, hipostazirajući ih. Iz toga proizlazi umišljeno znanje kako kod onoga koji tvrdi jesno, tako i kod onoga koji tvrdi niječno, jer svaki ili misli da o predmetima zna nešto o čemu nitko živ nema ni pojma, ili čini svoje vlastite predodžbe mislima, pa se tako vrti u vječnome krugu dvosmislenosti ili proturječja. Ništa osim treznoće stroge, ali pravedne kritike ne može nas osloboditi od te dogmatičke

opsjene koja tolike ljude uobraženim blaženstvom drži kod teorija i sustava. Samo ona može sve naše spekulativne zahtjeve ograničiti na područje mogućeg iskustva, ne možda s praznim ruganjem zbog tako često promašenih pokušaja ili s pobožnim uzdasima zbog granica našeg uma, nego pomoću određivanja granica koje je obavljeno prema sigurnim načelima. A to ograničavanje s najvećim pouzdanjem vješa svoj nihil ulterius na Herkulov stup što ga je postavila sama priroda, da vožnju našeg uma produži samo tako daleko, dokle dopiru obale iskustva koje stalno teku i koje mi ne možemo napustiti, a da se ne odvažimo na ocean bez obala koji nas pod uvijek varljivim izgledima najposlije prisiljava da sve tegobno i dugotrajno nastojanje napustimo kao beznadno.

*** * ***

Dosada smo još ostali dužni jasno i opće objašnjenje transcendentalnoga, ali ipak prirodnoga privida u paralogizmima čistoga uma, a isto tako i opravdanje sustavnih naputaka koji teku paralelno s tablicom kategorija. Na početku ovog odsjeka nismo to mogli napraviti a da ne zapadnemo u opasnost tame, ili da na nepriličan način ne predusretnemo same sebe. Sada ćemo nastojati ispuniti ovu obavezu.

Za svaki se p r i v i d može uzeti da se sastoji u tome što se s u b j e k t i v n i uvjet mišljenja smatra spoznajom objekta. Nadalje smo u uvodu u transcendentalnu dijalektiku pokazali da se čisti um bavi samo totalitetom sinteze uvjeta za danu uvjetovanu pojavu. Kako pak dijalektički privid čistoga uma ne može biti empirijski privid koji nalazimo kod određene empirijske spoznaje, to će se on odnositi na općenitost uvjeta mišljenja, pa će biti samo tri slučaja dijalektičke upotrebe čistoga uma:

1.Sinteza uvjeta jedne misli uopće;

2.Sinteza uvjeta empirijskoga mišljenja;

3.Sinteza uvjeta čistoga mišljenja.

U sva ova tri slučaja bavi se čisti um samo apsolutnim totalitetom ove sinteze, tj. onim uvjetom koji je sam neuvjetovan. Na ovoj se razdiobi osniva i trostruki transcendentalni privid koji daje povoda za tri odsjeka dijalektike i ideju za isto toliko prividnih znanosti čistoga uma: transcendentalnu psihologiju, kozmologiju i teologiju. Ovdje imamo posla samo s prvom.

Budući da mi u mišljenju uopće apstrahiramo od svake povezanosti misli s bilo kojim objektom (bilo osjetilnim bilo čisto razumskim) to sinteza uvjeta neke misli (točka 1) nije uopće objektivna, nego čista sinteza misli sa subjektom koja se pak varljivo drži za sintetičku predodžbu nekog objekta.

No iz toga slijedi: da dijalektički zaključak na uvjete svega mišljenja uopće, koje je samo bezuvjetno, ne počinja sadržajnu pogrešku (jer apstrahira od svakog sadržaja ili objekta) nego formalnu koju moramo nazvati paralogizmom.

Kako je pak jedini uvjet koji prati sve mišljenje, ja u općenoj tezi ja mislim, to um ima veze s tim uvjetom toliko koliko je sam bezuvjetan. No to je samo formalan uvjet, naime logičko jedinstvo svakoga mišljenja, pri čemu ja apstrahiram od svakoga predmeta, ali on se ipak javlja kao neki predmet kojeg mislim: samo ja i njegovo bezuvjetno jedinstvo.

Kad bi mi tko uopće nabacio pitanje kakve je kakvoće stvar, koja misli, onda ja a priori ne bih znao baš ništa odgovoriti na to, jer odgovor treba biti sintetičan. (Analitičan odgovor objašnjava možda mišljenje, ali ne daje proširenu spoznaju o onome na čemu se to mišljenje osniva prema svojoj mogućnosti.) Za svako sintetično rješenje zahtijeva se zor, koji je u tako općenitome zadatku sasvim izostavljen. Isto tako ne može nitko odgovoriti na općenito postavljeno pitanje: kakva bi to morala biti stvar koja je pokretna? Jer neprobojna protežnost (materija) onda nije dana. Premda ja doduše općenito ne znam odgovora na ono pitanje, to mi se ipak čini da ga u pojedinome slučaju mogu dati u sudu »ja mislim«, koji izražava samosvijest. Ovaj je »ja« naime prvi subjekt, tj. supstancija, on je jednostavan itd. No to bi onda morali biti sami iskustveni sudovi, koji bez općega pravila koje izriče uvjete za mišljenje uopće i a priori ipak ne bi mogli sadržavati takve predikate (koji nisu empirijski). Na taj mi način postaje sumnjiva moja isprva tako vjerojatna spoznaja, da se može suditi o prirodi misaonoga bića, i to na osnovi samih pojmova, premda još nisam otkrio pogrešku te spoznaje.

No ovu pogrešku može otkriti dalje istraživanje o postanju ovih atributa koje ja sebi kao misaonome biću uopće pridajem. Oni nisu ništa drugo nego čiste kategorije pomoću kojih ja nikada ne pomišljam neki određeni predmet, nego samo na jedinstvo predodžbi, da bi se

odredio njihov predmet. Sama kategorija bez zora koji je osnovom ne može mi pribaviti pojam o nekome predmetu, jer jedino zrenje daje predmet koji se zatim pomišlja prema kategoriji. Alto ja neku stvar proglasim za supstanciju u pojavi, onda mi prije toga moraju biti dani predikati njezina zora, prema čemu razlikujem ono trajno od promjenljivoga i supstrat (samu stvar) od onoga što mu samo pripada. Ako neku stvar nazivam j e d n o s t a v n o m u pojavi, onda pod tim razumijevam da je njezin zor doduše jedan dio pojave, ali da se sama ne može dijeliti itd. No ako se što spoznalo kao jednostavno u pojmu, a ne u pojavi, onda ja na taj način zaista nemam nikakve spoznaje o predmetu, nego samo o svojemu pojmu koji sebi stvaram o nečemu uopće, što nije podesno za pravo zrenje. Ja samo kažem da nešto pomišljam sasvim jednostavno, jer zaista ne znam reći ništa više nego samo to, da je ono nešto.

Čista je apercepcija (ja) supstancija u pojmu, jednostavna je u pojmu itd., pa su tako svi oni psihologijski teoremi neosporno ispravni. Unatoč tome se na taj način o duši ipak ne spoznaje ono što se zapravo želi znati, jer ni jedan od ovih predikata ne vrijedi za zrenje, pa ne mogu stoga imati nikakvih posljedica koje bi se mogle empirijski primijeniti na predmete iskustva koji su prema tome posve prazni. Onaj pojam supstancije ne uči me, naime, da duša sama za sebe perzistira, ne uči me da je dio vanjskih zorova, koji se sam ne može više dijeliti i koji prema tome nikakvom promjenom prirode ne može nastati ni propasti; dakle sama svojstva koja bi mi dušu u svezi iskustva mogla učiniti spoznatljivom i dati objašnjenja u pogledu njezina postanja i budućega stanja. No ako ja na osnovi čistih kategorija kažem: duša je jednostavna supstancija, onda je jasno da iz toga ne slijedi trajnost, jer je u čistome razumskom pojmu o supstanciji sadržano samo to, da se neka stvar, koja nije i sama opet predikat neke druge stvari, ima predočiti kao subjekt o sebi i da atribut jednostavnoga zacijelo ne može pridati tu trajnost.

Prema tome se na taj način ne dobiva ni najmanja spoznaja o tome što dušu može zadesiti kod promjena svijeta. Kad bi nam se moglo reći da je ona j e d n o s t a v a n d i o m a t e r i j e, onda bismo o njoj iz onoga što iskustvo o njoj uči mogli izvesti trajnost i zajedno s jednostavnom prirodom njezinu neuništivost. Ali o tome pojam »ja« u psihologijskome načelu (ja mislim) ne kazuje ni riječi.

Da biće, koje u nama misli, vjeruje da može spoznati samo sebe

pomoću čistih kategorija, i to onih koje izražavaju apsolutno jedinstvo pod svakim svojim naslovom, to dolazi od toga: sama je apercepcija osnova mogućnosti kategorija koje od svoje strane predstavljaju ništa drugo nego samo sintezu raznolikoga u zrenju, ukoliko ta raznolikost ima jedinstvo u apercepciji. Stoga je samosvijest uopće predodžba onoga što je uvjet svakoga jedinstva, a što je samo ipak neuvjetovano. Zato se može reći o misaonome »ja« (duši), koji se predočuje[294] kao supstancija, kao nešto jednostavno, numerički-identično u svakome vremenu i kao korelat svake opstojnosti, iz kojega se mora zaključiti svaka druga opstojnost, da on p o m o ć u k a t e g o r i j a ne spoznaje t o l i k o sam sebe, nego da spoznaje kategorije, a pomoću njih sve predmete u apsolutnome jedinstvu apercepcije, dakle p o m o ć u s a m o g a sebe. Sada je doduše veoma jasno da ja ono samo što pretpostavljam, da bih uopće mogao spoznati kakav objekt, ne mogu da spoznam kao objekt i da je odredbeno sopstvo (mišljenje) različno od odredivoga sopstva (misaonoga subjekta) poput spoznaje od predmeta. Unatoč tome nije ništa prirodnije i zavodljivije nego što je privid, da se jedinstvo u sintezi misli smatra kao opaženo jedinstvo u subjektu tih misli. Taj bi se privid mogao nazvati subrepcijom hipostazirane svijesti (a p p e r c e p t i o n i s s u b s t a n tiae).

Ako se paralogizmu u dijalektičkim umskim zaključcima racionalne nauke o duši, ukoliko oni ipak imaju ispravne premise, hoće dati logički naziv, onda se može nazvati s o p h i s m a f i g u r a e d i c t i o n i s. Gornjak u tome sofizmu upotrebljava kategoriju u pogledu njezina uvjeta jednostavno transcendentalno, a donjak i zaključak u pogledu duše, koja se supsumirala pod taj uvjet, upotrebljava tu istu kategoriju empirijski. Tako je npr. pojam supstancije u paralogizmu simpliciteta čisto intelektualan pojam, koji bez uvjeta osjetilnoga zora ima samo transcendentalnu upotrebu, tj. nema nikakve upotrebe. U donjaku je upravo isti pojam primijenjen na predmet svakoga unutrašnjeg iskustva, a da se unaprijed ne utvrđuje i ne čini osnovom uvjet njegove upotrebe in concrete, naime njegova trajnost, pa se zato napravila od njega empirijska, premda ovdje nedopustiva upotreba.

Da bi se najposlije pokazala sustavna veza svih ovih dijalektičkih tvrdnja sofističke nauke[295] o duši prema vezi čistoga uma, dakle njihova potpunost, valja upamtiti da se apercepcija provodi kroz sve klase kategorije, ali samo za one razumske pojmove,[296] koji su

ostalima u svakoj klasi osnova jedinstva u mogućem opažanju, dakle subzistencija, realitet, jedinstvo (ne mnoštvo) i egzistencija, samo što ih um ovdje predočuje kao uvjete mogućnosti misaonoga bića, koji su sami neuvjetovani. Tako duša spoznaje o samoj sebi:

1.

Bezuvjetno jedinstvo odnosa.

tj.

ona spoznaje samu sebe ne kao

inherentnu, nego kao subzistentnu.

2.

Bezuvjetno jedinstvo kvaliteta

tj.

ona spoznaje sebe ne kao realno cijelo,

nego kao jednostavnu.[297]

3.

Bezuvjetno jedinstvo mnoštva u vremenu

tj. ona spoznaje sebe ne kao nešto numerički

različno u različnim vremenima, nego kao

jedan isti subjekt.

4.

Bezuvjetno jedinstvo opstojnosti u prostoru,

tj.

ona spoznaje sebe ne kao svijest o mnogim stvarima

izvan sebe, nego

samo kao opstojnost same sebe,

a druge stvari jedino kao svoje predodžbe.

Um je moć načela. Tvrdnje čiste psihologije ne sadržavaju

empirijskih predikata o duši, nego naprotiv takve koji bi, ako postoje, trebalo da određuju predmet sam o sebi nezavisno od iskustva, dakle pomoću samog uma. Dakle morali bi se, kao što je opravdano, osnivati jedino na načelima i općim pojmovima o misaonim prirodama uopće. Mjesto toga nalazimo da sa svima njima upravlja pojedinačna predodžba: ja jesam. Ona se upravo zato što (neodređeno) izražava čistu formulu svakoga mog iskustva, javlja kao općeniti sud koji vrijedi za sva misaona bića, a kako je on ipak u svakome pogledu pojedinačan, on dovodi sa sobom privid apsolutnoga jedinstva uvjeta mišljenja uopće. Uslijed toga proteže se on dalje nego što može sezati moguće iskustvo.

DRUGA KNJIGA

transcendentalne dijalektike

DRUGO POGLAVLJE

Antinomija čistoga uma

Mi smo u uvodu ovome dijelu našega djela pokazali da se svaki transcendentalni privid čistoga uma osniva na dijalektičkim zaključcima. Njihovu shemu daje formalna logika u trima formalnim vrstama umskih zaključaka uopće, kao što otprilike kategorije nalaze svoju logičku shemu u četirma funkcijama svih sudova. *Prva vrsta* ovih sofističkih zaključaka odnosila se na neuvjetovano jedinstvo *subjektivnih* uvjeta svih predodžbi uopće (subjekta ili duše) u korespondenciji s kategoričkim umskim zaključcima, kojih gornjak kao načelo izriče odnos predikata prema subjektu. *Druga* će dakle *vrsta* dijalektičkog argumenta prema analogiji s *hipotetičkim* umskim zaključcima napraviti svojim sadržajem bezuvjetno jedinstvo objektivnih uvjeta u pojavi, kao što *treća vrsta,* koja će doći u idućemu poglavlju, ima za temu neuvjetovano jedinstvo objektivnih uvjeta mogućnosti predmeta uopće.

Vrijedno je međutim pažnje, da transcendentalni paralogizam u pogledu ideje o subjektu našega mišljenja proizvodi samo jednostran privid, a za protivnu tvrdnju ne da se naći ni najmanji privid na osnovi umskih pojmova. Prednost je posve na strani pneumatizma, premda ovaj ne može zatajiti nasljednu pogrešku da se u vatrenom iskušenju kritike kraj svega privida, koji je za nj povoljan, rasplinjava u samu maglu.

Posve drukčije to ispada ako um primijenimo na *objektivnu sintezu* pojava. Ovdje on doduše misli, da svoje načelo neuvjetovanoga jedinstva čini vrijednim s mnogo vjerojatnosti, ali se ubrzo zapleće u takva proturječja, da je u kozmologijskome pogledu prinuđen odustati od svoga zahtjeva.

Ovdje se naime pokazuje nov fenomen ljudskog uma, naime: posve prirodna antitetika o kojoj nitko ne mora mudrovati i vještački joj postavljati zamke,[298] nego u koje se um zapleće sam od sebe, i to neminovno. Na taj način biva on doduše očuvan od drijemeža fiktivnog uvjerenja što ga proizvodi privid koji je samo jednostran, ali se ujedno

dovodi u iskušenje da se ili prepusti skeptičnoj beznadnosti, ili da prihvati dogmatički prkos, upirući se tvrdoglavo o određene tvrdnje, a da ne sasluša i uvaži razloge protivne strane. I jedno i drugo smrt je zdrave filozofije, premda bi se ono prvo u svakome slučaju još mnogo nazvati *eutanazijom* čistoga uma.

Prije nego što pokažemo slučajeve razdora i nesklada što ih prouzrokuje proturječje zakona (antinomija) čistoga uma, dat ćemo neka tumačenja koja mogu objasniti i opravdati metodu kojom se služimo kod obrađivanja svoga predmeta. Ja sve transcendentalne ideje, ukoliko se odnose na apsolutni totalitet u sintezi pojava, nazivam *kozmologijskim pojmovima,* dijelom upravo zbog ovoga neuvjetovanog totaliteta, na kojemu se osniva i pojam svjetske cjeline koja je sama tek ideja, dijelom pak što se odnose samo na sintezu pojava, dakle na empirijsku sintezu. Naprotiv, apsolutni će totalitet u sintezi uvjeta svih mogućih stvari uopće dati povoda za ideal čistoga uma koji je od kozmologijskoga pojma sasvim različit, premda je u vezi s njime. Kao što su prema tome paralogizmi čistoga uma položili temelj dijalektičkoj psihologiji, tako će antinomija čistoga uma predočiti transcendentalna načela tobožnje čiste (racionalne) kozmologije, ne da ustanovi njihovu vrijednost i da ih usvoji, nego da ih, kako to već kazuje i sam naziv proturječja uma, pokaže u njihovu blještavom, ali lažnom prividu kao ideju koja se ne da sjediniti s pojavama.

PRVI ODSJEK

Antinomije čistoga uma

Sustav kozmologijskih ideja

Da bi se ove ideje sa sustavnom preciznošću mogle nabrojiti prema jednome načelu, moramo *prvo* primijetiti: da jedino iz razuma mogu proizaći čisti i transcendentalni pojmovi i da um zapravo ne proizvodi nikakav pojam, nego da *razumski pojam* samo *oslobađa* od neminovnih ograničenja mogućeg iskustva, nastojeći ga proširiti preko granica empirijskoga, ali ipak u svezi s njime. To se događa na taj način, što um za dano uvjetovano na strani uvjeta, (kojima razum podvrgava sve pojave sintetičkoga jedinstva) zahtijeva apsolutni totalitet, čineći tako kategoriju transcendentalnom idejom, da bi dao apsolutnu potpunost empirijskoj

sintezi pomoću njezina nastavljanja do neuvjetovanoga (koje nikada ne nalazimo u iskustvu, nego samo u ideji). Um to zahtijeva prema načelu: *Ako je dano ono uvjetovano, onda je dana i cijela suma uvjeta, dakle i ono potpuno neuvjetovano,* prema kojemu je ono, što je uvjetovano, jedino bilo moguće. Tako *prvo* transcendentalne ideje neće zapravo biti ništa drugo nego do neuvjetovanoga proširene kategorije, pa će se dati svrstati u tablicu koja je uređena prema naslovima kategorija. *Drugo: neće* ni sve kategorije biti sposobne za to, nego samo one u kojima sinteza sačinjava *niz,* i to međusobno podređenih (ne dorеđenih) uvjeta prema uvjetovanome. Um zahtijeva apsolutni totalitet samo utoliko, ukoliko se ovaj tiče niza uvjeta koji se diže do danoga uvjetovanoga, a ne kad se radi o liniji posljedica koja se spušta, niti kad se radi o agregatu koordiniranih uvjeta ovih posljedica. Uvjeti su naime u pogledu danoga uvjetovanoga već pretpostavljeni, pa ih s uvjetovanim valja smatrati i kao dane, dok čovjek, s obzirom na to da posljedice ne omogućuju svoje uvjete nego ih naprotiv pretpostavljaju, u kroćenju k posljedicama (ili u spuštanju od danog uvjeta k uvjetovanome) može biti bez brige da li niz prestaje ili ne, a pitanje o njegovu totalitetu uopće nije nikakva pretpostavka uma.

Tako se i vrijeme, koje je do sadašnjega trenutka potpuno prošlo, nužno zamišlja također kao dano (premda ga mi ne možemo odrediti). Što se pak tiče budućega vremena — jer ono nije uvjet, da se dođe do sadašnjosti — to je, da bi se shvatila ta sadašnjost, posve sporedno kako ćemo s budućim vremenom: hoćemo li prihvatiti da negdje prestaje, ili da teče u beskonačnost. Uzmimo niz m, *n, o,* u kojemu je *n* dan kao uvjetovan s obzirom na m, ali ujedno kao uvjet za *o.* Neka niz ide prema gore od uvjetovanoga *n* na *m (l, k, i* etc.), isto tako prema dolje od uvjeta *n* na uvjetovano o (p, *q, r* etc.), onda moram pretpostaviti prvi niz, da bih *n* smatrao kao dan, a *n* je prema umu (totalitetu uvjeta) moguć samo pomoću onoga niza, pa se njegova mogućnost ne osniva na idućemu nizu o, p, *q,* koji se zato i ne može[299] smatrati kao dan, nego samo kao dabilis.

Ja ću sintezu reda na strani uvjeta, dakle od onoga, koji je najbliži danoj pojavi, i tako do udaljenijih uvjeta nazvati *regresivnom,* a onaj koji teče na strani uvjetovanoga od najbliže posljedice do udaljenijih, *progresivnom* sintezom. Prvi ide *in antecedentia,* drugi *in consequentia.* Kozmologijske ideje bave se dakle regresivnom sintezom i idu in antecedentia, ne in consequentia. Ako se desi ovo potonje, onda je to hotimičan, a ne nuždan problem čistoga uma, jer su nam za potpunu shvatljivost onoga, što je dano u pojavi zacijelo potrebni razlozi, a ne posljedice.

Da bi se prema tablici kategorija uredila tablica ideja, uzet ćemo najprije dva prvotna *quanta* svakoga našega zrenja, vrijeme i prostor. Vrijeme je samo o sebi niz (i formalni uvjet svih nizova), pa stoga u njemu s obzirom na danu sadašnjost valja a priori razlikovati antecedentia kao uvjete (ono prošlo) od consequetiarum (onoga budućega). Prema tome se transcendentalna ideja apsolutnoga totaliteta niza uvjeta prema danom uvjetovanom odnosi uvijek samo na sve prošlo vrijeme. Prema ideji uma pomišlja se nužno sve prošlo vrijeme kao uvjet sadašnjega trenutka. Što se pak tiče prostora, to u njemu samo o sebi nema razlike između progressusa i regressusa, jer sačinjava *agregat,* a ne *niz,* budući da su svi njegovi dijelovi istodobno. Sadašnji čas mogao sam u pogledu prošloga vremena smatrati samo kao uvjetovan, ali nikada kao njegov uvjet, jer ovaj trenutak proizlazi tek iz prošloga vremena (ili naprotiv protjecanjem prethodnoga vremena). Budući da dijelovi prostora nisu međusobno podređeni, nego dorečeni, zato jedan dio nije uvjet mogućnosti drugoga, pa i ne sačinjava sam o sebi niz poput vremena. No sinteza različnih dijelova prostora, kojom ga aprehendiramo, ipak je sukcesivna, zbiva se dakle u vremenu i sadržava niz. A kako su u ovome nizu agregiranih prostora (npr. stope u jednome hvatu) počevši od jednoga danoga oni dalje pridomišljeni uvijek *uvjet granice* prethodnih, to i *mjerenje* prostora valja smatrati kao sintezu niza uvjeta za dano uvjetovano, samo što strana uvjeta sama o sebi nije različna od strane na kojoj leži uvjetovano, dakle čini se da su u prostoru regressus i progressus jedno isto. Kako međutim jedan dio prostora nije dan uslijed drugoga, nego je drugim samo ograničen, to mi svaki ograničeni prostor, koji pretpostavlja neki drugi prostor kao uvjet svoje granice, također moramo smatrati uvjetovanim, itd. U pogledu ograničenja tok je, dakle, u prostoru također *regressus,* a transcendentalna ideja apsolutnoga totaliteta sinteze u nizu uvjeta odnosi se i na prostor, i ja isto tako mogu pitati za apsolutni totalitet pojave u prostoru kao i za totalitet u proteklome vremenu. No da li je na to uopće moguć odgovor, to će se kasnije moći odrediti.

Drugo: tako je realitet u prostoru, tj. *materija* nešto uvjetovano. Unutrašnji su uvjeti toga uvjetovanoga njegovi dijelovi, a dijelovi dijelova dalji uvjeti, tako da ovdje postoji regresivna sinteza, čiji apsolutni totalitet zahtijeva um. Taj totalitet nije moguć drukčije, nego samo pomoću potpune diobe zbog koje realitet materije prelazi ili ni u što ili pak u ono što nije više materija, naime u ono jednostavno. Prema tome ima i ovdje uvjeta i neki tok k neuvjetovanome.

Treće: što se tiče kategorija realnog odnosa među pojavama, kategorija supstancije sa svojim akoidencijama nije podesna za transcendentalnu ideju, tj. um nema razloga da u pogledu njih regresivno ide za uvjetima. Akcidencije su naime (ukoliko inheriraju jednoj jedinoj supstanciji) međusobno koordinirane i ne sačinjavaju nikakav niz. No s obzirom na supstanciju one njoj zapravo nisu subordinirane, nego su način egzistencije same supstancije. Ono za što bi se pri tome još moglo činiti da je ideja transcendentalnog uma, bio bi pojam o *supstancijalnome.* No kako to ne znači ništa drugo nego pojam o predmetu uopće koji subzistira, ukoliko se u njemu pomišlja samo transcendentalni subjekt bez ikakvih predikata, a ovdje je govor jedino o neuvjetovanome u nizu pojava, zato je jasno da ono supstancijalno ne može sačinjavati nikakav član u tome nizu. To isto vrijedi i za supstancije u zajednici koje su čisti agregati i nemaju eksponenta jednoga niza, jer nisu međusobno subordinirane kao uvjeti svoje mogućnosti, što se zacijelo moglo reći o prostorima kojima granica nikada nije bila određena o sebi, nego uvijek jednim drugim prostorom. Preostaje dakle samo kategorija *kauzaliteta* koja daje niz uzroka za dani učinak, u kojemu se od potonjega kao uvjetovanoga možemo uzdići do uzroka i odgovoriti na pitanje uma.

Četvrto: pojmovi mogućega, zbiljskoga i nužnoga ne vode ni na kakav niz, osim ukoliko se ono *slučajno* u opstojnosti svagda mora smatrati kao uvjetovano i ukoliko prema pravilu razuma upućuje na viši uvjet, dok um samo u totalitetu ovoga niza ne naiđe na neuvjetovanu *nužnost.*

Prema tome imamo samo četiri kozmologijske ideje prema četirma titulama kategorija, ako se izaberu one koje nužno dovode sa sobom niz u sintezi raznolikoga.

1.

Apsolutna potpunost složenosti
dane cjeline svih pojava;

2.

Apsolutna potpunost
diobe nastajanja
dane cjeline u pojavi;

3.

Apsolutna potpunost
nastajanja
neke pojave uopće;

4.

Apsolutna potpunost ovisnosti opstojnosti
promjenljive u pojavi.

Prvo: pri tome valja primijetiti, da se ideja apsolutnoga totaliteta odnosi samo na ekspoziciju *pojava,* dakle ne na čisti razumski pojam o nekoj cjelini stvari uopće. Ovdje se dakle pojave smatraju kao dane, a um zahtijeva apsolutnu potpunost uvjeta njihove mogućnosti, ukoliko ti uvjeti sačinjavaju niz, dakle apsolutno (tj. u svakome pogledu) potpunu sintezu, zbog koje se pojava može eksponirati prema razumskim zakonima.

Drugo; um zapravo traži samo ono neuvjetovano u toj sintezi uvjeta koja teče u nizovima, i to regresivno, tako reći potpunost u nizu premisa koje zajedno ne pretpostavljaju više nikakvu drugu. Ovo *neuvjetovano* sadržano je pak uvijek u *apsolutnome totalitetu niza,* ako ga čovjek predoči u uobrazilji. No ova upravo dovršena sinteza opet je samo ideja, jer se, barem unaprijed, ne može znati, je li takva kod pojava i moguća. Ako čovjek sebi sve predočuje pomoću samih čistih razumskih pojmova bez. uvjeta osjetilnoga zrenja, onda se upravo može reći da je uz dano uvjetovano dan i cijeli niz međusobno subordiniranih uvjeta, jer ono je dano samo pomoću toga niza uvjeta. Kod pojava nalazimo međutim posebno ograničenje načina, kako uvjeti bivaju dani, naime pomoću sukcesivne sinteze raznolikosti zrenja koja u regressusu mora biti potpuna. Je li pak ta potpunost osjetimo moguća, to je još problem. No ideja ove potpunosti leži ipak u umu, bez obzira na mogućnost ili nemogućnost da se povezu njoj adekvatno empirijski pojmovi. Kako je dakle u apsolutnome totalitetu regresivne sinteze raznolikoga u pojavi (prema naputku kategorija koje ga predstavljaju kao niz uvjeta za dano uvjetovano) nužno sadržano ono neuvjetovano, makar se ostavilo i neriješenim da li i kako se

ima stvoriti taj. totalitet, to um ovdje odabira put da pođe od ideje totaliteta, premda mu je krajnji cilj zapravo ono *neuvjetovano,* bilo cijeloga niza ili samo jednoga njegova dijela.

To neuvjetovano može se sada pomišljati ili tako kao da se sastoji u cijelome nizu, u kojemu bi dakle bili uvjetovani svi članovi bez izuzetka, a samo bi njihova cjelina bila posve neuvjetovana pa se regressus onda zove beskonačan; ili je ono apsolutno neuvjetovano samo dio niza kojemu su ostali članovi toga niza podređeni, dok on sam ne stoji ni pod kakvim drugim uvjetom.[300] U prvome je slučaju niz a parte priori bez granica (bez početka), tj. beskonačan, a ipak sasvim dan, ali regressus u njemu nije nikada dovršen, pa se može nazvati samo potentialiter beskonačnim. U drugome slučaju ima nešto prvo u nizu što se s obzirom na proteklo vrijeme zove *početak svijeta,* s obzirom na prostor *granica svijeta,* s obzirom na dijelove u svojim granicama dane cjeline ono *jednostavno,* s obzirom na uzrok apsolutna *samodjelatnost* (sloboda), s obzirom na opstojnost promjenljivih stvari apsolutna *prirodna nužnost.*

Imamo dva izraza: *svijet* i *priroda,* koji se katkada zamjenjuju. Prvi[301] znači matematičku cjelinu svih pojava i totalitet njihove sinteze, u velikome kao i u malome, tj. isto tako u njezinu toku sastavljanjem kao i dijeljenjem. No isti se taj svijet naziva prirodom,[302] ukoliko se smatra kao dinamička cjelina i ukoliko se ne gleda na agregaciju u prostoru i vremenu da bi se on ostvario kao veličina, nego ukoliko se gleda na jedinstvo u opstojnosti pojava. Tu se onda uvjet onome što se zbiva zove uzrok, a neuvjetovani kauzalitet uzroka u pojavi sloboda; uvjetovani se naprotiv u užemu smislu zove prirodni uzrok. Ono uvjetovano u opstojnosti uopće zove se slučajno, a ono neuvjetovano zove se nužno. Bezuvjetna nužnost *pojava* može se zvati prirodna nužnost.

Ideje kojima se sada bavimo nazvao sam gore kozmologijskim idejama dijelom zato, što se pod svijetom razumijeva skup svih pojava i što su naše ideje samo i upravljene na ono neuvjetovano među pojavama, dijelom pak zato što riječ svijet u transcendentalnome smislu znači apsolutni totalitet skupa stvari koje egzistiraju i što mi upravljamo svoju pozornost samo na potpunost sinteze (premda zapravo samo u regressusu prema uvjetima). Ako se uzme u obzir da su ove ideje povrh toga sve zajedno transcendentne i premda po *načinu* ne prekoračuju objekat, tj. pojave, nego imaju posla samo s osjetilnim svijetom (ne s noumenonima), a tjeraju sintezu ipak do stupnja, koji prelazi svako moguće iskustvo, onda se one prema mojemu mišljenju sve zajedno posve lijepo mogu nazivati

kozmologijskim pojmovima. U pogledu razlike matematički i dinamički neuvjetovanoga, na što regressus smjera, ipak ću dva prva nazvati kozmologijskim pojmovima u užemu značenju (svijeta u velikome i malome), a druga dva *transcendentnim prirodnim pojmovima.* Ovo razlikovanje zasada još nije od osobite važnosti, ali u daljemu toku može postati važnije.

DRUGI ODSJEK

antinomije čistoga uma

Antitetika čistoga uma

Ako je tetika svaki skup dogmatičkih naučavanja, onda ja pod antitetikom ne razumijevam dogmatičke tvrdnje oprečnoga, nego proturječje prividno dogmatičkih spoznaja (thesin cum antithesi), a da se jednoj ispred druge ne pridaje naročit zahtjev na odobravanje. Antitetika se dakle ne bavi jednostavnim tvrdnjama, nego razmatra opće spoznaje uma samo s obzirom na njihovo međusobno proturječje i s obzirom na uzrok toga proturječja. Transcendentalna je antitetika istraživanje antinomije čistoga uma, njenih uzroka i rezultata. Ako mi svoj um upotrijebimo ne samo za primjenu razumskih načela na predmete iskustva, nego ako se odvažimo da ta načela protegnemo preko granica iskustva, onda nastaju *sofistički* teoremi. Oni se u iskustvu ne smiju nadati ni potvrdi niti se moraju bojati oprovrgnuća, pa ne samo da je svaki od njih sam o sebi bez proturječja, nego čak u prirodi uma nalazi uvjete svoje nužnosti, samo što nesrećom i antiteza ima na svojoj strani isto tako vrijedne i nužne razloge tvrdnje.

Pitanja koja se prirodno javljaju kod takve dijalektike čistoga uma jesu dakle: 1) kod kojih je načela čisti um zapravo neminovno podvrgnut antinomiji? 2) Na kojim se uzrocima osniva ta antinomija? 3) Ostaje li ipak i na koji način umu pod ovim proturječjem otvoren jedan put sigurnosti?

Prema tome mora se dijalektički teorem čistoga uma razlikovati od svih sofističkih sudova prema tome, što se on ne odnosi na hotimično pitanje koje se nabacuje u stanovitoj samovoljnoj namjeri, nego na takvo do kojega svaki ljudski um u svome toku nužno mora doći. Drugo: mora se razlikovati prema tome što on svojom suprotnošću donosi sa sobom ne

samo vještački privid koji odmah iščezava čim se spozna, nego i prirodni i neizbježni privid. Ovaj čovjeka čak i onda ako ga ne zavarava još uvijek zavodi u bludnju, premda ga ne može prevariti, pa se dakle može napraviti neopasnim, ali se nikada ne može iskorijeniti.

Takva dijalektička nauka neće se dakle odnositi na razumsko jedinstvo u iskustvenim pojmovima, nego na umsko jedinstvo u samim idejama. Uvjeti toga umskog jedinstva u idejama, budući da ono u prvome redu kao sinteza prema pravilima treba da kongruira s razumom, a kao apsolutno jedinstvo ipak ujedno i s umom, bit će za razum preveliki, ako je ono jedinstvo adekvatno umskom jedinstvu, a za um premaleni, ako su primjereni razumu. Iz toga onda mora proizaći proturječje kojemu se ne može izbjeći, kako god se radilo.

Ove sofističke tvrdnje otvaraju tako dijalektičko poprište, na kojemu zadržava nadmoć ona strana, kojoj je dopušteno da napravi napadaj, dok zacijelo podliježe onaj koji je prinuđen da se samo brani. Jaki vitezovi, bez obzira zauzeli se za dobru ili lošu stvar, stoga i jesu sigurni da će odnijeti pobjednički vijenac, samo ako su se pobrinuli za povlasticu da oni mogu zadati posljednji udarac i ako nisu obavezani da izdrže nov protivnikov napadaj. Čovjek sebi lako može predstaviti da se odvajkada prilično često stupalo na to trkalište, da je na obim stranama izvojšteno mnogo pobjeda, ali da su se za posljednju, koja je odlučila stvar, uvijek pobrinuli tako da je branilac dobre stvari zadržao pobjedu za samoga sebe, i to na taj način, što je njegovu protivniku bilo zabranjeno da se i nadalje laća oružja. Kao nepristrani suci moramo posve ostaviti po strani, je li to dobra ili loša stvar za koju se borci bore, pa moramo pustiti da oni svoju stvar najprije riješe između sebe. Možda će oni sami od sebe uvidjeti ništetnost svoje prepirke i razići se kao dobri prijatelji, pošto su se međusobno više izmorili nego jedan drugome naškodili.

Ova metoda da se promatra prepirka tvrdnji, ili da se, štoviše čak dade povoda za nju, ne da se odluči u korist jedne ili druge strane, nego da se ispita nije li možda njezin predmet čista opsjena za kojom se svatko uzalud otima i kojom ništa ne može dobiti, makar i ne nailazio na otpor — taj postupak, velim ja, može se nazvati *skeptičkom metodom.* Ona je sasvim različna od *skepticizma,* načela vještačkog i scientifističkoga neznanja, koje potkapa podloge svakoj spoznaji, da joj po mogućnosti uopće ne ostavi nikakve pouzdanosti i sigurnosti. Skeptička metoda teži naime za sigurnošću na taj način što u takvoj prepirci, koja na obim stranama pošteno misli i razumno se vodi, pronađe točku nesporazuma, da bi poput

mudrih zakonodavaca iz neprilike sudaca prigodom parnica za sebe same izvukli pouku o onome što je nedovoljno i netočno određeno u njihovim zakonima. Antinomija koja se očituje u primjeni zakona jest uz našu ograničenu mudrost najbolji pokušaj ispitivanja nomotetike, da bi se um, koji u apstraktnoj spekulaciji ne opaža lako svoje pogreške, na taj način upozorio na momente u određivanju svojih načela.

Ova skeptička metoda bitno je svojstvena samo transcendentalnoj filozofiji, pa se bez nje zacijelo može biti na svakome drugom polju istraživanja, osim na ovome. U matematici bi njezina primjena bila besmislena, jer se u njoj ne mogu skrivati i napraviti nevidljivima neispravne tvrdnje, s obzirom na to da dokazi uvijek moraju teći prema rukovodstvu čistoga zrenja, i to uvijek pomoću evidentne sinteze. U eksperimentalnoj fizici[303] može doduše privremena sumnja biti korisna, ali nije moguć nesporazum koji se ne bi lako mogao ukloniti, a u iskustvu konačno ipak moraju ležati posljednja sredstva za rješenje razdora, makar se pronašla rano ili kasno. Moral može svoja cjelokupna načela dati i in concreto, zajedno s praktičnim posljedicama, bar u mogućim iskustvima i na taj način izbjeći nesporazum apstrakcije. Transcendentalne tvrdnje, koje sebi pripisuju spoznaje koje se proširuju čak preko područja svakoga mogućeg iskustva nisu naprotiv takve kakvoće da bi se zabluda mogla otkriti pomoću iskustva, pa ni u tom slučaju kad bi se njihova apstraktna sinteza mogla dati u nekome zrenju a priori. Transcendentalni um ne dopušta dakle nikakav drugi kamen kušnje osim pokušaja sjedinjenja njegovih tvrdnja između sebe samih, a prema tome najprije njihova slobodnog i nesmetanoga natjecanja među sobom koje ćemo mi sada prirediti.[304]

ANTINOMIJA ČISTOGA UMA

P r v i s p o r t r a n s c e n d e n t a l n i h i d e j a

Teza	**A n t i t e z a**
Svijet ima početak u vremenu, a s obzirom na prostor također je ograničen granicama.	Svijet nema početka i granica u prostoru, nego je beskonačan kako u pogledu vremena, tako i prostora.
D o k a z	**D o k a z**
Jer uzmimo da svijet u pogledu vremena nema početka, onda je do svakoga danoga časa protekla vječnost, a prema tome beskonačan niz stanja stvari u svijetu koja slijede jedno za drugim. No beskonačnost jednoga niza sastoji se upravo u tome da sukcesivnom sintezom nikada ne može biti dovršen. Prema tome je nemoguć beskonačni svjetski niz koji je protekao, dakle početak je svijeta nuždan uvjet njegove opstojnosti, a to je najprije valjalo dokazati. U pogledu prostora prihvatimo opet suprotnost, pa će svijet biti beskonačno dana cjelina stvari koje egzistiraju istodobno. Veličinu jednoga kvantuma, koji nije dan unutar određenih granica nekoga zora,[305] ne možemo međutim pomišljati ni na kakav drugi način nego samo pomoću sinteze dijelova, a totalitet takvoga	Jer pretpostavimo da ima početak. Kako je početak opstojnost, kojoj prethodi vrijeme u kojemu stvar nije bila, to mora da je prethodilo i vrijeme u kojemu svijet nije bio, tj. prazno vrijeme. No u praznome vremenu nije moguć postanak neke stvari, jer ni jedan dio takva vremena nema na sebi nikakvoga uvjeta opstojnosti, po kojemu bi se razlikovao od dijelova vremena neopstojnosti (bilo da se prihvaća, da je svijet nastao sam od sebe ili pomoću nekog drugog uzroka) Dakle u svijetu može doduše započeti mnogi niz stvari, ali sam svijet ne može imati početka, pa je prema tome u pogledu prošloga vremena beskonačan. Što se tiče prostora, neka se najprije prihvati suprotnost, naime da je svijet u pogledu prostora konačan i ograničen; onda se on nalazi u praznome prostoru koji nije ograničen. Dakle našli bismo ne samo odnos stvari u *prostoru*, nego i stvari *prema prostom*. Kako je pak

kvantuma samo pomoću dovršene sinteze ili ponavljanim dodavanjem jedinice samoj sebi.[306] Da bismo prema tome svijet koji ispunjava sve prostore zamišljali kao cjelinu, morala bi se sukcesivna sinteza dijelova beskonačnoga svijeta smatrati kao dovršena, tj. beskonačno vrijeme moralo bi se u prebrojavanju svih stvari, koje koegzistiraju smatrati kao proteklo, a to je nemoguće. Prema tome se beskonačan agregat zbiljskih stvari ne može smatrati kao dana cjelina, dakle ni kao istodobno dan. Dakle svijet s obzirom na protežnost u prostoru nije *beskonačan,* nego je zatvoren u svoje granice; a to je bilo ono drugo.	svijet apsolutna cjelina, izvan kojega se ne nalazi nikakav predmet zrenja, a prema tome nikakav korelat svijeta s kojim bi on bio u odnosu to bi odnos svijeta prema praznome prostoru bio odnos ni *prema kakvome predmetu.* No takav odnos, dakle, i ograničenje svijeta praznim prostorom nije ništa; prema tome svijet u pogledu prostora nije ograničen, tj. on je u pogledu protežnosti beskonačan.[307]

P r i m j e d b a   p r v o j   a n t i n o m i j i

I. Tezi	**II. A n t i t e z i**
Kod ovih argumenata koji sebi međusobno proturiječe nisam tražio opsjene, da bih možda (kako se kaže) vodio advokatski dokaz koji se u svoju korist služi neopreznošću protivnikovom i koji bi htio da važi njegovo pozivanje na neispravno shvaćeni dokaz, kako bi na njegovu oprovrgavanju sazdao svoje vlastite neopravdane zahtjeve. Svaki od ovih	Dokaz za beskonačnost danoga svjetskog niza i cjelokupnost svijeta osniva se na tome, da bi u protivnome slučaju granicu svijeta moralo sačinjavati prazno vrijeme, a isto tako i prazan prostor. Meni međutim nije nepoznato da se protiv ove konzekvencije traže izlike, jer se tvrdi da je posve lijepo moguća

dokaza izveden je iz prirode stvari,[308] pa se ostavilo po strani korist, koju bi nam mogli dati pogrešni zaključci dogmatičara o objema stranama.

Ja sam tezu prividno mogao dokazati i na taj način, što sam prema običaju dogmatičara mogao najprije uzeti pogrešan pojam o beskonačnosti jedne dane veličine. *Beskonačna* je veličina, iznad koje nije moguća veća (tj. iznad mnoštva dane jedinice, koje je sadržano u njoj). Međutim ni jedno mnoštvo nije najveće, jer mu se još uvijek može dodati jedna ili više jedinica. Prema tome je nemoguća beskonačna dana veličina, dakle i svijet (kako s obzirom na protekli niz, tako i s obzirom na protežnost); on je dakle u jednome i drugome pogledu ograničen. Ja sam tako mogao izvesti svoj dokaz; ali ovaj se pojam ne slaže s onim što se razumijeva pod beskonačnom cjelinom. Na taj se način ta cjelina predočuje *kako je velika*, a prema tome njezin pojam nije ni pojam jednoga *maksimuma*, nego se na taj način pomišlja samo njezin odnos prema jedinici koja se po volji prihvaća i u pogledu koje je ona veća od svakoga broja. Prema tome da li se prihvaća veća ili manja jedinica, bit će i ono beskonačno veće ili manje, ali beskonačnost, koja se sastoji samo u odnosu prema ovoj danoj jedinici, ostala bi uvijek granica svijeta u pogledu vremena i prostora, a da se ne mora prihvatiti baš apsolutno vrijeme prije početka svijeta ili apsolutni, izvan zbiljskoga svijeta rasprostrti prostor, jer je to nemoguće. Ja sam s posljednjim dijelom ovoga mišljenja filozofa Leibnitzove škole posve zadovoljan. Prostor je samo forma vanjskoga zora, a ne zbiljski predmet koji se izvana može promatrati, i ne korelat pojava, nego forma samih pojava. Prostor dakle apsolutno (sam za sebe) ne može se u opstojnosti stvari javiti kao nešto odredilačko, jer on nije nikakav predmet, nego samo forma mogućih predmeta. Dakle stvari kao pojave određuju doduše prostor, tj. pod svim mogućim njegovim predikatima (veličina i odnos) čine one da ovi ili oni predikati pripadaju zbilji; ali obratno, prostor kao nešto što postoji za sebe, ne može odrediti zbilju stvari u pogledu veličine i oblika, jer on sam o sebi nije ništa zbiljsko. Prostor se dakle (bio on pun ili prazan[310]) može ograničiti pojavama, ali pojave se ne mogu *ograničili praznini prostorom* izvan njih. To isto vrijedi i za vrijeme. Ako se sve to uvaži, onda je ipak neosporno da se svakako moraju prihvatiti ova dva čuda: prazni prostor izvan svijeta i prazno vrijeme prije svijeta, ako se prihvati granica svijeta, bilo u pogledu

ista, premda se dakako apsolutna veličina cjeline na taj način ne bi spoznala, o čemu ovdje i nije govor.

Pravi (transcendentalni) pojam beskonačnosti jest da sukcesivna sinteza jedinica u mjerenju jednoga kvantuma nikada ne može biti dovršena.[309] Iz toga slijedi posve sigurno, da vječnost zbiljskih stanja, koja slijede jedno za drugim, do dane (sadašnje) vremenske t očke nije mogla proteći, dakle da svijet mora imati početak.

U pogledu drugoga dijela teze otpada doduše teškoća u pogledu beskonačnoga, a ipak protekloga niza, jer je raznolikost s obzirom na protežni svijet dana *istodobno*. No da se pomišlja *totalitet* jednoga takvog mnoštva, to mi, budući da se ne možemo pozivati na granice, koje same od sebe sačinjavaju taj totalitet u zoru, moramo položiti račun o svome pojmu koji u takvome slučaju ne može ići od cjeline k određenome mnoštvu dijelova, nego se mogućnost cjeline mora pokazati pomoću sukcesivne sinteze dijelova. Kako bi pak sinteza morala sačinjavati niz koji se nikada ne može dovršiti, to se totalitet ne može pomišljati ni prije nje ni pomoću nje. Naime sam pojam totaliteta u ovome je slučaju predodžba dovršene sinteze dijelova, a to je dovršenje nemoguće, dakle je i pojam nemoguć.

prostora ili vremena.

Što se naime tiče izlaza kojim se nastoji izbjeći konzekvenciji prema kojoj kažemo da beskonačna praznina mora odrediti opstojnost zbiljskih stvari s obzirom na njihovu veličinu, ako svijet (u pogledu vremena i prostora) ima granica, onda se on potajno sastoji samo u tome što čovjek sebi mjesto *osjetilnoga svijeta* predočuje tko zna kakav inteligibilni svijet, a mjesto prvoga početka (opstojnost, kojoj prethodi vrijeme neopstojnosti) opstojnost uopće koja ne *pretpostavlja nikakav drugi uvjet* na svijetu, i što mjesto granice protežnosti pomišlja *pregrade* cjeline svijeta, izbjegavajući na taj način vrijeme i prostor. No ovdje je govor samo o pojavnome svijetu *(mundus phaenomenon)* i njegovoj veličini kod kojega se nipošto ne može apstrahirati od spomenutih uvjeta osjetilnosti a da se ne ukine njegova bit. Ako je osjetilni svijet ograničen, onda leži nužno u beskonačnoj praznini. Ako se ova, a prema tome prostor uopće kao uvjet mogućnosti pojava a priori hoće pustiti po strani, onda otpada cijeli osjetilni svijet. U našemu zadatku dan nam je samo on. *Mundus intelligibilis* nije ništa drugo nego opći pojam svijeta uopće u kojemu se apstrahira od svih uvjeta njegova zora i u

	pogledu kojega nije dakle moguć nikakav sintetičan sud, ni jesno ni niječno.

Drugi spor transcendentalnih ideja

Antinomije čistoga uma

Teza	**Antiteza**
Svaka složena supstancija na svijetu sastoji se od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa osim jednostavnoga ili onoga što je od njega složeno.	Ni jedna se stvar na svijetu ne sastoji od jednostavnih dijelova i ne egzistira uopće ništa jednostavno u njemu.
Dokaz	**Dokaz**
Jer uzmite da se složene supstancije ne sastoje od jednostavnih dijelova. Kad bi se onda u mislima ukinula svaka složenost, ne bi preostao nikakav složeni, a ni jednostavni dio (jer jednostavnih dijelova nema). Prema tome ne bi preostalo ništa, dakle ne bi bila dana supstancija. Ili je dakle nemoguće da se u mislima ukine svaka složenost, ili mora nakon njezina ukinuća preostati nešto što postoji bez svake složenosti, tj. mora preostati ono jednostavno. No u prvome se slučaju ono složeno ne bi opet sastojalo od supstancija (jer kod njih je složenost samo slučajna relacija supstancija bez koje one moraju postojati kao bića koja su o sebi trajna). Kako pak ovaj slučaj proturiječi pretpostavci, preostaje	Pretpostavite da se složena stvar (kao supstancija) sastoji od jednostavnih dijelova. Kako je svaki vanjski odnos, dakle i svaka složenost od supstancija moguća samo u prostoru, to se upravo od onoliko dijelova, od koliko se sastoji ono složeno, mora sastojati i prostor koji ono zauzima. Dakle svaki dio složenoga mora zauzimati jedan prostor. No apsolutno prvi dijelovi svega složenoga su jednostavni. Dakle ono jednostavno zaprema jedan prostor. Kako pak sve ono realno što zaprema prostor obuhvaća u sebi raznolikost koja se nalazi jedna izvan druge, dakle koja je složena, i to kao nešto realno složeno ne od akcidencija (jer ove ne mogu bez supstancije biti jedna izvan druge), nego od supstancija, onda bi ono jednostavno bilo

samo drugi, naime da se supstancijalna složenost na svijetu sastoji od jednostavnih dijelova. Iz toga neposredno slijedi da su stvari svijeta sve zajedno jednostavna bića, da je složenost samo njihovo vanjsko stanje i da um elementarne supstancije, premda ih mi iz ovoga stanja veze nikada ne možemo potpuno izlučiti i izolirati, ipak mora pomišljati kao prve subjekte svake kompozicije, a prema tome prije nje kao jednostavna bića.	supstancijalna složenost, a to sebi proturiječi. Druga stavka antiteze, da na svijetu ne egzistira ništa jednostavno, znači ovdje samo toliko: Opstojnost potpuno jednostavnoga ne može se dokazati nikakvim iskustvom ili opažanjem, ni vanjskim ni unutrašnjim, pa je ono što je upravo jednostavno samo ideja. Njezin se objektivni realitet nikada ne može prikazati u nekome mogućem iskustvu, dakle u ekspoziciji pojava bez svake primjene i predmeta. Ako prihvatimo da bi se za ovu transcendentalnu ideju mogao naći predmet iskustva, onda bi se empirijski zor nekoga predmeta morao spoznati kao takav zor, koji ne sadržava upravo nikakvu raznolikost jedne izvan druge i povezane u jedinstvo. Budući da se iz toga što mi nismo svjesni takve raznolikosti ne može zaključiti njezina potpuna nemogućnost u zoru nekog objekta, a ovo posljednje svakako je potrebno za apsolutni simplicitet, slijedi da se taj simplicitet ne može zaključiti ni iz kakvog opažanja, ma kakvo ono bilo. Kako dakle u mogućem iskustvu nikada ništa ne može biti dano kao potpuno jednostavan objekt, a osjetilni se svijet mora smatrati kao skup mogućih iskustava, to u njemu uopće nije dano ništa jednostavno.

	Ovaj drugi stav antiteze ide mnogo dalje nego prvi koji ono jednostavno izopćuje samo iz zora složenoga, dok ga ovaj uklanja iz cijele prirode. Zato se on nije mogao dokazati na osnovi pojma danoga predmeta vanjskoga zora (složenoga), nego iz njegova odnosa prema mogućem iskustvu uopće.

P r i m j e d b a d r u g o j a n t i n o m i j i

I. Tezi	**II. A n t i t e z i**
Kad govorim o cjelini koja se nužno sastoji od jednostavnih dijelova, onda ja pod tim razumijevam samo supstancijalnu cjelinu kao pravi kompozitum, tj. ono slučajno jedinstvo raznolikosti koja se, dana *odvojeno* (bar u mislima), stavlja u međusobnu vezu sačinjavajući na taj način jedno. Prostor zapravo ne bi valjalo nazivati kompozitum, nego totum, jer su njegovi dijelovi mogući samo u cjelini, a ne cjelina pomoću dijelova. On će se na svaki način moći zvati compositum ideale, ali ne compositum reale. No to je samo suptilitet. Budući da prostor nije nešto složeno od supstancija (niti čak od realnih akcidencija), ne smije preostati ništa, pa čak ni točka, ako ukinem svaku složenost u njemu, jer točka je moguća samo kao granica prostora *(dakle složenoga).* Prostor i vrijeme ne	Protiv ovoga načela beskonačne djeljivosti materije kojemu je argument čisto matematički, iznose *monadisti* prigovore koji se već stoga čine sumnjivima, što čak ne dopuštaju da najjasniji matematički dokazi vrijede kao spoznaja o kakvoći prostora, ukoliko je on zaista formalni uvjet mogućnosti svake materije. Naprotiv ih smatraju samo kao zaključke iz apstraktnih, ali samovoljnih pojmova koji se ne bi mogli dovesti u vezu sa zbiljskim predmetima. Kao da bi uopće bilo i moguće da se izmisli neka druga vrsta zrenja nego što je ona, koja je dana u izvornome zrenju prostora, i kao da se njegova određenja ne bi ujedno a priori odnosila na sve ono, što je moguće samo na taj način što ispunja ovaj prostor. Ako čovjek njima pokloni pozornost, onda bi on sebi osim matematičke točke, koja je

sastoje se dakle od jednostavnih dijelova. Što pripada samo stanju neke supstancije, makar i imalo veličinu (npr. promjena), također se ne sastoji od jednostavnoga, tj. određeni stupanj promjene ne nastaje porastom mnogih jednostavnih promjena. Naš zaključak, koji ono jednostavno izvodi iz složenoga, vrijedi samo o stvarima koje postoje same za sebe. Međutim akcidencije stanja ne postoje same za sebe. Dakle dokaz za nužnost jednostavnoga kao sastavnoga dijela svega onoga, što je supstancijalno složeno, čovjek lako može upropastiti, a na taj način svoju stvar uopće, ako se taj dokaz predaleko protegne i ako se bez razlike hoće napraviti vrijednim za svaku složenu stvar, kao što se to zaista već više puta događalo.

Ja uostalom govorim ovdje samo o jednostavnome, ukoliko je nužno dano u složenome, jer se ono što je složeno može rastaviti kao na svoje sastavne dijelove. Pravo značenje riječi *monas* (prema Leibnitzovoj upotrebi) trebalo bi se zacijelo odnositi samo na ono jednostavno, što je *neposredno* dano kao jednostavna supstancija (npr. u samosvijesti), a ne kao element složenoga koji bi se bolje mogao nazvati atomom. Kako ja pak samo u pogledu onoga što je složeno, hoću da dokažem jednostavne supstancije kao jednostavna, ali ne dio, nego samo granica nekoga prostora, morao zamišljati još fizičke točke koje su doduše također jednostavne, ali koje imaju tu prednost da samom svom agregacijom kao dijelovi ispunjaju prostor. Da se ovdje ne ponove ona obična i jasna oprovrgavanja ove besmislice, kakvih nalazimo mnogo, a osim toga je sasvim uzalud da se pomoću samih diskurzivnih pojmova ukine evidencija matematike, onda ja samo primjećujem da se to, ako filozofija ovdje šikanira matematiku, događa samo zato što zaboravlja, da se kod ovoga pitanja radi jedino o *pojavama* i njihovim uvjetima. No ovdje nije dovoljno da se za čisti *razumski pojam* složenoga nađe pojam jednostavnoga, nego da se za *zor* složenoga (materije) nađe zor jednostavnoga, a to je posve nemoguće prema zakonima osjetilnosti, a to znači i kod predmeta. Dakle za cjelinu od supstancija, koju se pomišlja samo pomoću čistoga razuma, može uvijek vrijediti to, da mi prije svakoga njezina sastavljanja moramo imati ono jednostavno, ali to ipak ne vrijedi za *totum substantiate phaenomenon*, kojemu kao empirijskome zoru u prostoru pripada to nužno svojstvo, da ni jedan njegov dio nije jednostavan. Međutim su monadisti bili prilično fini, pa su ovoj teškoći htjeli izbjeći na taj način, što nisu pretpostavljali

njegove elemente, to bih ja tezu druge antinomije mogao nazvati transcendentalnom *atomistikom.* No kako se ova riječ već davno upotrebljavala za oznaku posebnoga načina objašnjavanja tjelesnih pojava (molecularum), pretpostavljajući dakle empirijske pojmove, neka se zove dijalektičko načelo *monadologije.*

prostor kao uvjet mogućnosti predmeta vanjskoga zrenja (tjelesa), nego predmete i dinamički odnos supstancija uopće kao uvjet mogućnosti prostora. No mi imamo o tjelesima pojam samo kao o pojavama; ali kao takva ona nužno pretpostavljaju prostor kao uvjet mogućnosti svake vanjske pojave, pa je dakle to izgovaranje uzaludno, kao što je to s dovoljnim rezultatom riješeno i gore u transcendentalnoj estetici Kad bi one bile same stvari o sebi onda bi dakako vrijedio dokaz monadista.

Druga dijalektička tvrdnja osobita je u tome što ima protiv sebe jednu dogmatičku tvrdnju. Ona je između solističkih tvrdnja jedina koja se laća da za predmet iskustva očigledno dokaže zbilju onoga što smo mi gore pribrojili samo transcendentalnim idejama, naime apsolutni simplicitet supstancije, tj. da je predmet unutrašnjeg osjetila, ja, koji misli, potpuno jednostavna supstancija. Ne upuštajući se sada u to (jer to smo gore opširno razmotrili) primjećujem samo ovo: ako se što pomišlja jedino kao predmet, a da se ne doda neko sintetično određenje njegova zora (kao što se to događa pomoću posve čiste predodžbe: *ja)* onda se u takvoj predodžbi ne može opaziti ništa raznoliko i nikakva složenost. Budući da su osim toga predikati pomoću kojih pomišljam taj predmet

	samo zorovi unutrašnjeg osjetila, zato u njima ne može biti ništa što bi dokazivalo raznolikost jedne izvan druge, dakle, realnu složenost. Prema tome to jedino samosvijest donosi tako sa sobom, da se sam subjekt koji misli ne može dijeliti (premda se mogu dijeliti određenja koja mu inheriraju), jer je on ujedno svoj vlastiti objekt, budući da je u pogledu samoga sebe svaki predmet apsolutno jedinstvo. Ako se taj subjekt promatra *izvana* kao predmet zrenja, ipak bi on ništa manje pokazivao složenost u pojavi o sebi. No tako se on uvijek mora promatrati, ako se hoće znati da li u njemu ima raznolikosti jedne *izvan* druge ili ne.

Treći spor transcendentalne ideje

Antinomije čistoga uma

Teza	**Antiteza**
Kauzalitet prema zakonima prirode nije jedini iz kojega se mogu izvesti cjelokupne pojave svijeta. Nužno je da se za njihovo objašnjenje prihvati još jedan kauzalitet pomoću slobode. **Dokaz** Neka se pretpostavi, da nema drugoga kauzaliteta osim onoga prema zakonima prirode, onda sve što se *zbiva* pretpostavlja	Nema slobode, nego se sve na svijetu događa samo prema zakonima prirode. **Dokaz** Pretpostavite da postoji *sloboda* u transcendentalnome smislu kao posebna vrsta kauzaliteta prema kojemu bi mogli slijediti događaji svijeta, naime da postoji moć da se jedno stanje, a prema tome i niz njegovih posljedica apsolutno

neko prethodno stanje za kojim ono neminovno slijedi prema nekome pravilu. No prethodno stanje mora samo biti nešto što se dogodilo (u vremenu nastalo, jer ga prije toga nije bilo). Da je ono naime bilo oduvijek, ne bi njegova posljedica tek nastala, nego bi i ona bila oduvijek. Tako je sam kauzalitet uzroka uslijed kojega se što zbiva neki *događaj* koji prema zakonu prirode opet pretpostavlja jedno prethodno stanje i njegov kauzalitet, a ovo isto tako još jedno starije itd. Ako se dakle sve događa prema samim zakonima prirode, onda ima uvijek samo subalterni, a nikada prapočetak i prema tome uopće nema potpunosti niza na strani uzroka koji potječu jedan od drugoga. Međutim se zakon prirode sastoji upravo u tome da se ništa ne događa bez a priori dovoljno određenog uzroka. Tako načelo, da je svaki kauzalitet moguć jedino prema prirodnim zakonima proturiječi samome sebi u svojoj neograničenoj općenitosti, pa se dakle taj kauzalitet ne može prihvatiti kao jedini.

Prema tome se mora prihvatiti kauzalitet pomoću kojega se što događa, a da uzrok toga nije još dalje određen nekim drugim prethodnim uzrokom prema nužnim zakonima, tj. *apsolutni* spontanitet uzroka, da san; *od sebe* započne niz pojava koji teče prema prirodnim započne, onda će započeti ne samo niz pomoću toga spontaniteta, nego i samo određenje toga spontaniteta za proizvođenje toga niza, tj. upravo će kauzalitet započeti, tako da ništa ne prethodi prema čemu je ova radnja koja se događa određena prema postojanim zakonima. No svaki početak djelovanja pretpostavlja stanje uzroka koji još ne djeluje, a dinamički prvi početak radnje pretpostavlja stanje koje s prethodnim stanjem upravo istog uzroka nema nikakve veze *kauzali teta,* tj. koje ni na koji način ne proizlazi iz njega. Dakle transcendentalna je sloboda suprotna kauzalnome pojmu, a takva veza sukcesivnih stanja djelatnih uzroka, prema kojoj nije moguće jedinstvo iskustva, dakle koja se prema tome i ne može naći u iskustvu, jest dakle prazna mišljevina.

Mi dakle nemamo ništa osim *prirode,* u kojoj moramo tražiti vezu i red događaja svijeta. Sloboda (nezavisnost) od zakona prirode jest doduše *oslobođenje* od *sile,* ali i od *rukovodstva* svih pravila. Ne može se naime reći da mjesto zakona prirode zakoni slobode ulaze u kauzalitet svjetskoga toka, jer kad bi nju određivali zakoni, onda ne bi bila sloboda, nego i sama ne bi bila ništa drugo nego priroda. Dakle priroda i transcendentalna sloboda razlikuju se kao zakonitost i bezakonje. Zakonitost doduše uznemiruje razum

zakonima, dakle mora se prihvatiti transcendentalna sloboda bez koje čak ni u toku prirode nikada nije potpun redoslijed pojava na strani uzroka.	teškoćom da porijeklo događaja u nizu uzroka traži sve naviše, jer je kauzalitet u njima uvijek uvjetovan, ali za naknadu obećava potpuno i zakonito jedinstvo iskustva. Opsjena o slobodi naprotiv obećava doduše istraživalačkome razumu mirovanje u lancu uzroka, jer ga vodi do neuvjetovanoga kauzaliteta koji sam od sebe počinje djelovati, ali koji, budući da je slijep, prekida rukovodstvo pravila prema kojemu je jedino moguće potpuno suvislo iskustvo.

Primjedba trećoj antinomiji

I. Tezi	**II. Antitezi**
Transcendentalna ideja slobode ne sačinjava doduše ni izdaleka cijeli sadržaj psihologijskoga pojma toga imena, koji je velikim dijelom empirijski, nego samo pojam apsolutnoga spontaniteta radnje kao prava osnova njezina imputabiliteta. No ona je ipak pravi kamen smutnje za filozofiju koja nailazi na nesavladive teškoće da prihvati takvu vrstu neuvjetovanoga kauzaliteta. Ono dakle u pitanju o slobodi volje, što je spekulativni um odvajkada dovodilo u tako veliku nepriliku, zapravo je *samo transcendentalno* i odnosi se jedino na to, mora li se prihvatiti kakva snaga koja neki niz sukcesivnih	Branitelj svemoćnosti prirode (transcendentalna *fiziokracija),* koji se protivi nauci o slobodi, branio bi svoje načelo protiv sofističkih zaključaka potonje na ovaj način: *Ako ne prihvaćate nešto što je s obzirom na vrijeme matematički prvo na svijetu, onda vam nije potrebno da tražite nešto što je dinamički prvo s obzirom na kauzalitet.* Tko vam je zapovjedio da izmislite apsolutno prvo stanje svijeta i prema tome apsolutni početak niza pojava koji se malo pomalo odvija, i da neograničenoj prirodi postavite granice da biste svojoj uobrazilji pribavili točku mirovanja? Budući da su supstancije na svijetu uvijek postojale (bar jedinstvo iskustva čini

stvari ili stanja započinje *sama od sebe.* Nije tako nužno da se može odgovoriti kako je takva snaga moguća, jer se kod kauzaliteta prema prirodnim zakonima isto tako moramo zadovoljiti time, što a priori spoznajemo da se takav kauzalitet mora pretpostaviti, premda mi nikako ne shvaćamo mogućnost kako se pomoću neke opstojnosti postavlja opstojnost nečega drugoga, pa se zato moramo držati samo iskustva. Mi smo doduše nužnost prvoga početka jednoga niza pojava, koji je proizišao iz slobode, dokazali zapravo samo utoliko ukoliko se to zahtijeva za shvatljivost postanka svijeta, dok se sva stanja koja slijede mogu uzeti kao slijed prema samim prirodnim zakonima. No kako je time ipak dokazana (premda nije spoznata) snaga koja sama od sebe započinje jedan niz pojava u vremenu, to nam je onda slobodno da dopustimo da i usred svjetskoga toka različni nizovi s obzirom na kauzalitet započnu sami od sebe i da se njihovim supstancijama prida snaga koja djeluje slobodno. No ne dajmo se pri tome smesti nesporazumom, da možda nije moguć apsolutno prvi početak nizova u toku svijeta, jer sukcesivni niz u svijetu može imati samo komparativni prvi početak. Mi ovdje ne govorimo o apsolutno prvome početku po vremenu, nego takvu pretpostavku nužnom), onda nema nikakve smetnje da se prihvati i to, da je u svako doba postojala mijena njihovih stanja, tj. niz njihovih promjena, pa se prema tome ne smije tražiti prvi početak, ni matematički ni dinamički. Čudo[311] takvoga beskonačnog postanja bez prve karike, u pogledu kojega sve ostalo samo slijedi, ne da se napraviti shvatljivim prema svojoj mogućnosti. No ako vi zato hoćete odbaciti ove prirodne zagonetke, onda ćete biti prinuđeni da odbacite mnogo sintetičnih osnovnih svojstava (osnovne sile), koja vi isto tako ne možete shvatiti, pa čak i mogućnost promjene uopće morat će vam biti na smetnju. Kad naime ne biste pomoću iskustva našli da je ona zbiljska, onda vi nikada ne biste mogli a priori izmisliti kako je moguć takav neprekidni slijed opstojnosti i neopstojnosti.

Ako se međutim na svaki način i dopusti transcendentalna snaga slobode, onda bi ta snaga ipak morala biti samo izvan svijeta (premda to svagda ostaje smiona preuzetnost, da se izvan skupa svih mogućih zorova prihvati još jedan predmet koji ni u kakvome mogućem opažanju ne može biti dan). No da se u samome svijetu supstancijama pripiše takva snaga, to se već ne može dopustiti, jer bi onda većim dijelom nestala veza pojava koje se međusobno nužno određuju prema

prema kauzalitetu. Ako ja sada (na primjer) potpuno slobodno i bez utjecaja prirodnih uzroka, koji nužno određuju, ustanem sa svojega stolca, onda s ovim događajem zajedno s njegovim prirodnim posljedicama, koje idu u beskonačnost, započinje posve novi niz, premda je ovaj događaj s obzirom na vrijeme samo nastavak prethodnog niza. Ta odluka i čin ne leže naime u nizu samih prirodnih učinaka, pa nisu jednostavno njegov nastavak, nego odredbeni prirodni uzroci s obzirom na ovaj događaj sasvim prestaju prije toga niza. Taj događaj doduše slijedi nakon onih uzroka, ali ne proizlazi iz njih, pa se on, ako ne po vremenu, a ono ipak u pogledu kauzaliteta mora nazvati upravo prvim početkom jednoga niza pojava.

Potvrda o potrebi uma da se u redu prirodnih uzroka poziva na prvi početak, koji proizlazi iz slobode, udara veoma jasno u oči time, što su svi filozofi staroga vijeka (izuzevši Epikurovu školu) bili prinuđeni da za objašnjenje gibanja svijeta prihvate *prvoga pokretača,* tj. uzrok koji slobodno djeluje, pa je prvi i sam od sebe započeo ovaj niz stanja. Oni se naime nisu usudili da na temelju same prirode naprave shvatljivim neki prvi početak.

općim zakonima, veza, koja se naziva prirodom. S njome bi nestalo i obilježje empirijske istine, prema kojemu se iskustvo razlikuje od sna. Naime kraj takve snage slobode bez zakona jedva se još može pomišljati priroda, jer bi se zakoni prirode zbog utjecaja slobode neprestano mijenjali, a igra pojava, koja bi po samoj prirodi bila pravilna i jednolična, pobrkala bi se i napravila nesuvislom.

Četvrti spor transcendentalne ideje

Antinomije čistoga uma

Teza

Svijetu pripada nešto što je ili kao njegov dio ili kao njegov uzrok upravo nužno biće.

Dokaz

Osjetilni svijet kao cjelina svih pojava sadržava ujedno niz promjena. Jer bez ovih promjena ne bi nam bila dana čak ni sama predodžba vremenskoga niza kao uvjeta mogućnosti osjetilnoga svijeta[312]. No svaka promjena stoji pod svojim uvjetom koji joj u vremenu prethodi i pod kojim je nužna. Svaka uvjetovana stvar koja je dana pretpostavlja, međutim, u pogledu svoje egzistencije potpuni niz uvjeta do onoga što je potpuno neuvjetovano i jedino apsolutno nužno. Mora dakle da egzistira nešto apsolutno nužno, ako njegova promjena egzistira kao njegova posljedica. Ali to nužno i samo mora pripadati osjetilnome svijetu. Pretpostavite, naime, da je izvan njega, onda bi niz svjetskih promjena svoj početak izvodio iz njega, a da taj nužni uzrok sam ne bi pripadao osjetilnome svijetu. To je pak nemoguće. Kako se naime početak jednoga vremenskog niza može odrediti samo pomoću onoga, što u vremenu prethodi, to najviši uvjet početka jednoga niza

Antiteza

Ni u svijetu ni izvan njega ne egzistira biće, koje je upravo nužno kao njegov uzrok.

Dokaz

Pretpostavite da je sam svijet nuždan, ili da je u njemu sadržano neko nužno biće, onda će u nizu njegovih promjena postojati ili početak, koji je bezuvjetno nuždan, dakle bez uzroka, a to proturiječi dinamičkome zakonu određenja svih pojava u vremenu, ili je pak sam taj niz bez svakoga početka, a u cijelosti ipak upravo nuždan i neuvjetovan, premda je u svim svojim dijelovima slučajan i uvjetovan, a to opet proturiječi samome sebi, jer opstojnost jednoga mnoštva ne može biti nužna kad ni jedan jedini njegov dio nema o sebi nužne opstojnosti.

Pretpostavite, naprotiv, da ima upravo nuždan uzrok svijeta izvan njega, onda bi on tek kao najviši član u *nizu uzroka* svjetskih promjena započeo[313] opstojnost tih promjena i njihov niz. No onda bi on morao i započeti djelovati, a njegov kauzalitet pripadao bi vremenu, ali upravo zato i skupu pojava, tj. svijetu, dakle on sam, uzrok, ne bi bio izvan svijeta, a to proturiječi pretpostavci. Dakle nema upravo

promjena mora egzistirati u vremenu, kad toga niza još nije bilo (jer početak je opstojnost kojoj prethodi vrijeme u kojemu još nije bilo stvari koja počinje). Tako kauzalitet nužnog uzroka, a prema tome i sam uzrok pripada vremenu, dakle pojavi (kod koje je vrijeme jedino moguće kao njezina forma), dakle ne može se pomišljati odvojeno od osjetilnog svijeta kao skupa svih pojava. Prema tome je u samome svijetu sadržano nešto apsolutno nužno.	nužnoga bića ni u svijetu ni izvan njega (ali u kauzalnoj vezi s njime).

Primjedba četvrtoj antinomiji

I. Tezi	**II. Antitezi**
Da dokažem opstojnost nužnoga bića, obavezan sam da ovdje upotrijebim samo jedan *kozmologijski* argument, koji se od onoga što je uvjetovano u pojavi diže do onoga što je neuvjetovano u pojmu, jer se to neuvjetovano smatra kao nužni uvjet apsolutnoga totaliteta niza. Da se pokuša dokaz na osnovi čiste ideje najvišega od svih bića uopće, to pripada jednome drugom načelu uma, a takav će se dokaz zato posebno morati iznijeti. Čisti kozmologijski dokaz može dakle opstojnost nužnoga bića dokazali samo na taj način, da ujedno ostavi neriješenim je li to	Ako se misli da se kod dizanja u nizu pojava nailazi na teškoće protiv opstojnosti upravo nužnoga najvišeg uzroka, onda se te teškoće i ne moraju osnivati na samim pojmovima o nužnoj opstojnosti jedne stvari uopće i ne moraju prema tome biti ontologijske. One naprotiv moraju proizlaziti iz kauzalne veze s jednim nizom pojava za koji se prihvaća uvjet koji je sam neuvjetovan, dakle moraju se zaključiti kozmologijski i prema empirijskim zakonima. Mora se naime pokazati da se dizanje u nizu uzroka (u osjetilnome svijetu) nikada ne može završiti kod empirijski neuvjetovanog uzroka i da

nužno biće sam svijet ili kakva od njega različita stvar. Da bi se, naime, ispitalo ovo potonje, za to se zahtijevaju načela koja nisu više kozmologijska i koja ne teku u nizu pojava, nego se zahtijevaju pojmovi o slučajnim bićima uopće (ukoliko se promatraju samo kao predmeti razuma) i načelo da se takva slučajna bića pomoću čistih pojmova povežu u nužnim bićem, a to sve pripada u transcendentnu filozofiju kojoj ovdje još nije mjesto.

No ako čovjek dokaz jednom započne kozmologijski, pošto je napravio osnovom niz pojava i njegov regressus prema empirijskim zakonima kauzaliteta, onda se poslije ne može udaljiti od toga i prijeći na nešto što i ne pripada u taj niz kao član. Nešto se naime mora smatrati kao uvjet upravo u onome istom značenju, u kojemu se uzela relacija uvjetovanoga prema njegovu uvjetu u nizu koji bi u kontinuitivnom toku trebao dovesti do toga najvišega uvjeta. Ako je dakle ovaj odnos osjetilan i ako pripada mogućoj empirijskoj razumskoj upotrebi, onda najviši uvjet ili uzrok može samo prema zakonima osjetilnosti, dakle ukoliko pripada vremenskome nizu, zaključiti regressus, a nužno se biće mora smatrati kao najviši član svjetskoga niza.

kozmologijski argument izveden iz slučajnosti svjetskih stanja prema njihovim promjenama ispada protiv pretpostavke prvoga uzroka koji upravo prvi započinje niz.

No u ovoj se antinomiji pokazuje čudnovat kontrast: naime upravo na osnovi onoga istog razloga, na temelju kojega se u tezi zaključila opstojnost prabića, zaključuje se u antitezi njegova neopstojnost, i to s jednakom oštrinom. Isprva se kazalo: *da ima nužno biće,* jer cijelo prošlo vrijeme obuhvaća u sebi niz svih uvjeta, a prema tome dakle i ono neuvjetovano (nužno); a sada se tvrdi *da nema nužnoga bića* upravo zato, što cijelo proteklo vrijeme obuhvaća u sebi niz svih uvjeta (koji su opet svi zajedno uvjetovani). Uzrok je tome ovaj: Prvi argument pazi samo na *apsolutni totalitet* niza uvjeta, od kojih jedan određuje drugi u vremenu, pa dobiva time nešto neuvjetovano i nužno. Drugi uzima naprotiv u obzir *slučajnost* svega onoga, što je određeno u *vremenskome nizu* (jer svemu prethodi vrijeme, u kojemu sam uvjet opet mora biti određen kao uvjetovan) zbog čega onda potpuno otpada sve neuvjetovano i svaka apsolutna nužnost. Međutim, način zaključivanja u oba argumenta posve je primjeren čak običnome ljudskom umu, koji češće dolazi u priliku da zapada u proturječje sa samim

Unatoč tome uzimali su sebi slobodu, da naprave takav skok (μετάβασις είς άλλ γένος). Iz promjena na svijetu zaključivali su naime njihovu empirijsku slučajnost, tj. zavisnost od uvjeta koji određuju empirijski, pa se dobio niz empirijskih uvjeta koji se diže, a to je bilo i posve u redu. No kako se u tome nizu nije mogao naći prvi početak i najviši član, to su se najednom udaljili od empirijskoga pojma slučajnosti pa su uzeli čistu kategoriju koja je onda dala povoda samo za inteligibilni niz. Njegova se potpunost osnivala na opstojnosti apsolutno nužnog uzroka koji je, budući da nije bio vezan za osjetilne uvjete, bio oslobođen od vremenskog uvjeta da sam započne svoj kauzalitet. No taj je postupak posve neopravdan, kao što se to može zaključiti iz onoga što slijedi.

Slučajno u čistome smislu kategorije jest ono čija je kontradiktorna suprotnost moguća. No iz empirijske slučajnosti ne može se nikako zaključiti ona inteligibilna slučajnost. Suprotnost onoga što se mijenja (suprotnost njegova stanja) jest u jednome drugom vremenu zbiljsko, a prema tome i moguće. Dakle to nije kontradiktorna suprotnost prethodnoga stanja, za što se zahtijeva da je u isto vrijeme, kad je bilo prethodno stanje, na njegovu mjestu mogla biti njegova

sobom, jer svoj predmet promatra s dva različna stajališta. Gospodin pl. *Mairan* smatrao je prepirku dvojice glasovitih astronoma, koja je također proizlazila iz slične teškoće zbog izbora stajališta, dovoljno čudnim fenomenom da o tome napiše posebnu raspravu. Jedan je naime zaključivao ovako: *Mjesec se vrti oko svoje osi*, jer Zemlji stalno okreće istu stranu; drugi: *Mjesec se ne vrti oko svoje osi*, i to baš zato što Zemlji stalno okreće istu stranu. Oba su zaključka bila ispravna, već prema tome kakvo se zauzelo stajalište s kojega se htjelo promatrati gibanje Mjeseca.

suprotnost, a to se iz promjene ne da zaključili. Tijelo koje je bilo u gibanju = A prelazi u mirovanje = non A. Iz toga što suprotno stanje od A slijedi za ovim stanjem ne može se nikako zaključiti da je kontradiktorna suprotnost od A moguća, dakle da je A slučajno; jer zato bi se zahtijevalo da je u isto vrijeme, u kojemu je bilo gibanje, na njegovu mjestu moglo biti mirovanje. No mi znamo samo to da je mirovanje u vremenu koje slijedi bilo zbiljsko, dakle i moguće. Gibanje pak u jednome vremenu i mirovanje u jednome drugom vremenu nisu međusobno kontradiktorno suprotni. Dakle sukcesija oprečnih određenja, tj. promjena ne dokazuje nipošto slučajnost prema pojmovima čistoga razuma, a prema tome ne može dovesti ni do opstojnosti nužnoga bića prema čistim razumskim pojmovima. Promjena dokazuje samo empirijsku slučajnost, tj. da prema zakonu kauzaliteta novo stanje samo za sebe bez uzroka, koji pripada prethodnomu vremenu, ne bi moglo nastati. Taj uzrok, pa makar se prihvatio i kao potpuno nuždan, mora se na taj način ipak naći u vremenu i mora pripadati nizu pojava.	

TREĆI ODSJEK

Antinomije čistoga uma

O interesu uma kod ovoga njegova spora

Tu je sada pred nama cijela dijalektička igra konzmologijskih ideja. One nikako ne dopuštaju da im je u nekome mogućem iskustvu dan kongruentan predmet, štoviše ni to da ih um pomišlja u skladu s općim iskustvenim zakonima, ali one ipak nisu hotimično izmišljene, nego kontinuitivni tok empirijske sinteze nužno navodi um na njih, ako on ono, što se prema pravilima iskustva u svako vrijeme može samo uvjetno odrediti, hoće osloboditi od svakog uvjeta i shvatiti u njegovu neuvjetovanome totalitetu. Ove sofističke tvrdnje su pokušaji da se riješe četiri prirodna i neizbježna problema uma, kojih dakle može bili upravo samo toliko i ni manje ni više, jer nema više nizova sintetičnih pretpostavki koje a priori ograničavaju empirijsku sintezu.

Mi smo sjajne preuzetnosti uma, koji svoje područje proširuje preko svake granice iskustva, prikazali samo u suhim formulama koje sadržavaju samo osnovu njegovih opravdanih zahtjeva, pa smo te formule, kao što se to priliči transcendentalnoj filozofiji, oslobodili od svega empirijskoga, premda, cijela krasota umskih tvrdnja može sjati samo u vezi s onim što je empirijsko. Ali u ovoj primjeni i progresivnu proširivanju umske upotrebe — budući da počinje od područja iskustava, dižući se pomalo sve do ovih uzvišenih ideja — pokazuje filozofija takvo dostojanstvo koje bi vrijednost svih drugih ljudskih znanosti, samo kad bi ona mogla obraniti svoje tvrdnje, ostavljalo daleko ispod sebe, jer nam obećava podlogu za naša najveća očekivanja i nade u posljednje svrhe, u kojima se najposlije moraju sjediniti sva nastojanja uma. Pitanja: ima li svijet početak ili neku granicu u pogledu svoje protežnosti u prostoru, ima li negdje, možda u mome misaonom sopstvu, neko nedjeljivo i neuništivo jedinstvo, ili je to jedinstvo samo ono djeljivo i prolazno, jesam li ja u svojim djelovanjima slobodan, ili vodi li me kao druga bića nit prirode ili sudbine, da li napokon ima kakav najviši uzrok svijeta, ili sačinjavaju li stvari prirode i njihov red posljednji predmet kod kojega u svima svojim razmatranjima moramo stati — to su pitanja za čije bi rješenje matematičar rado dao cijelu svoju

znanost. Matematika mu naime u pogledu najviših i najvažnijih svrha čovječanstva ne može pribaviti zadovoljenje. Čak i pravo dostojanstvo matematike (toga ponosa čovječjega uma) osniva se na ovome: ona nam daje naputak, da daleko iznad očekivanja filozofije, koja gradi na običnom iskustvu, spoznaje prirodu u velikome i u malome u njezinu redu i pravilnosti, a isto tako u njezinu divljenja vrijednu jedinstvu sila koje ju pokreću. Time ona sama daje povoda i poticaja za upotrebu uma koja je proširena preko svakog iskustva, a isto tako ona filozofiju, koja je time zabavljena, opskrbljuje najodličnijim materijalijama, potpomažući njezina istraživanja primjerenim predodžbama, ukoliko to dopušta njezina kakvoća.

Na nesreću po spekulaciju (ali možda na sreću za praktično određenje čovjeka) um vidi da je usred svojih najvećih očekivanja obuzet takvom stiskom razloga i proturazloga, da mu ne preostaje ništa drugo nego da razmisli o postanju ove svoje nesloge sa samim sobom, tj. nije li možda samo kakav nesporazum kriv tome. Njemu je naime — kako zbog njegove časti, tako i zbog njegove sigurnosti — nemoguće da se povuče i da taj razdor ravnodušno promatra samo kao neozbiljan dvoboj, a još mu je manje moguće da zapovjedi mir, jer ga predmet prepirke veoma interesira. Nakon razjašnjenja toga nesporazuma otpali bi možda s obje strane tašti zahtjevi, ali bi zato započeo tajni mirni režim uma nad razumom i osjetilima.

Mi ćemo zasada malo još odgoditi to temeljito razjašnjenje, pa ćemo najprije uzeti na razmatranje na koju bismo stranu najradije udarili kad bismo, recimo, bili prisiljeni da se opredijelimo. Kako u ovome slučaju ne pitamo logički probni kamen istine, nego samo svoj unutrašnji interes, to će takvo istraživanje, premda ništa ne rješava u pogledu spornoga prava obih strana, ipak imati tu korist, da će napraviti shvatljivim zašto su sudionici u ovoj prepirci radije pristali uz jednu nego uz drugu stranu, a da tome nije bila uzrokom upravo neka naročita spoznaja predmeta. Isto će tako imati još i tu korist što će objasniti još druge sporedne stvari, npr. zelotsku usijanost jedne i hladno tvrđenje druge strane, zašto jednoj stranci rado kliču s veselim odobravanjem, dok protiv druge unaprijed zauzimaju nepomirljiv stav.

No ima nešto što kod ovoga prethodnog prosuđivanja određuje gledište s kojega se to prosuđivanje jedino može obaviti s potrebnom temeljitošću, a to je uspoređivanje načela od kojih polaze obje strane. Među tvrdnjama antiteze opaža se potpuna jednoličnost načina mišljenja i potpuno jedinstvo

maksime, naime načelo čistoga *empirizma,* ne samo u objašnjenju pojava na svijetu, nego i u rješenju transcendentalnih ideja o samome svemiru. Tvrdnje teze čine naprotiv osim empirijskoga načina objašnjavanja unutar reda pojava osnovom još intelektualne početke, a utoliko maksima nije jednostavna. No ja ću je zbog njezina bitnog obilježja razlikovanja nazvati *dogmatizmom* čistoga uma.

Dakle na strani *dogmatizma* u određivanju kozmologijskih ideja ili *teze* pokazuje se:

Prvo stanoviti *praktični interes* u kojemu svatko, tko je dobronamjeran, udjeluje od srca, ako razumije svoju pravu korist. Da svijet ima početak, da je moje misaono sopstvo jednostavno i zato neprolazne prirode, da je to sopstvo u svojim voljnim činima ujedno slobodno i uzvišeno nad silu prirode i da najposlije cijeli red stvari, koje sačinjavaju svijet, potječe od nekoga prabića od kojega sve dobiva svoje jedinstvo i svrsishodnu vezu, sve su to kameni temeljci morala i religije. Antiteza nam oduzima sve ove oslonce, ili se bar čini da nam ih oduzima.

Drugo: na ovoj se strani očituje i neki *spekulativni interes.* Ako se naime *transcendentalne ideje* prihvate i upotrijebe na takav način, onda se potpuno a priori može obuhvatiti cijeli lanac uvjeta i shvatiti izvođenje uvjetovanoga, jer se počinje od neuvjetovanoga, a to antiteza ne može. Ona sebe veoma loše preporučuje time što na pitanje o uvjetima svoje sinteze ne može dati takav odgovor koji ne bi dopuštao da se bez kraja neprestano dalje pita. Po njoj se od danoga početka moramo dići do još višega, svaki dio do još manjega dijela, svaki događaj ima još uvijek jedan drugi događaj nad sobom kao uzrok, a uvjeti opstojnosti uopće upiru se uvijek opet o druge, a da nikada ni u kakvoj samostalnoj stvari kao prabiću ne dobivaju neuvjetovan oslonac i potporanj.

Treće: ova strana ima i prednost *populariteta* koja zacijelo ne sačinjava najmanji dio svoje preporuke. Obični razum ne nalazi ni najmanje teškoće u idejama neuvjetovanoga početka svake sinteze, jer je i onako više navikao na to da silazi k posljedicama nego da se diže do razloga, pa ima u pojmovima apsolutno prvoga (o kojega mogućnosti on razmišlja) neku udobnost i ujedno čvrstu točku, da za nju veže vodilju svojih koraka. Njemu se naime nimalo ne sviđa neumorno dizanje od uvjetovanoga k uvjetu, pri čemu je svagda s jednom nogom u zraku.

Na strani *empirizma* u određivanju kozmologijskih ideja ili antiteze ne nalazi se *prvo* takav praktični interes iz čistih načela uma, kakav pripada

moralu i religiji. Naprotiv se čini, da čisti empirizam i moralu i religiji oduzima svaku snagu i utjecaj. Ako nema prabića koje je različito od svijeta; ako je svijet bez početka, pa prema tome i bez začetnika; ako naša volja nije slobodna, a duša isto tako djeljiva i prolazna kao materija: onda i *moralne* ideje i načela gube svaku vrijednost i padaju s transcendentalnim idejama koje su sačinjavale njihov teorijski potporanj.

Empirizam nudi *naprotiv* spekulativnom interesu uma prednosti koje su veoma primamljive, nadilazeći daleko one prednosti što ih može obećati dogmatički učitelj umskih ideja. Prema empirizmu razum je u svako doba na svojemu vlastitom tlu, naime na području samih mogućih iskustava, čije zakone on može istražiti i pomoću kojih on bez kraja može proširivati svoju sigurnu i shvatljivu spoznaju. Ovdje on može i treba da prikaže predmet kako sam o sebi, tako i u njegovim odnosima zrenja ili pak u pojmovima, kojih se slika u danim sličnim zorovima može jasno i razgovijetno predočiti. Njemu ne samo da nije potrebno da napusti taj lanac prirodnoga reda da bi se hvatao ideja, čije predmete on ne poznaje, jer kao mišljevine nikada ne mogu biti dane, nego mu nije čak ni dopušteno da svoj posao napusti i da pod izlikom da je već dovršen prijeđe na područje uma koji idealizira, i na područje trancendentnih pojmova gdje mu nije više potrebno da promatra i da istražuje prema prirodnim zakonima, nego samo da *misli* i *smišlja,* siguran da ga ne mogu oprovrći činjenice prirode, jer baš nije vezan za njezino svjedočanstvo, nego ih smije obići, ili čak i njih same podvrći višem autoritetu, naime autoritetu čistoga uma.

Stoga empirist nikada neće dopustiti da se ikoja epoha prirode prihvati kao apsolutno prva ili da se ikoja granica u pogledu njezina opsega smatra kao krajnja ili da se od predmeta prirode, koje on pomoću promatranja i matematike može rastaviti i u zrenju sintetički odrediti (u protežnome), prijeći na one koje ni osjetilo ni uobrazilja nikada ne mogu predočiti in concreto (u jednostavnome). Isto tako on neće prihvatiti ni to, da se u samoj *prirodi* napravi osnovom snaga koja djeluje neovisno o zakonima prirode (sloboda), sužavajući na taj način razumu njegov posao, da prema rukovodstvu nužnih pravila istražuje postanje pojava. Napokon neće dopustiti ni to, da se uzrok bilo za što traži izvan prirode (prabiće), jer osim nje ne poznajemo ništa više, a samo nam ona može dati predmete i poučiti nas o svojim zakonima.

Ako doduše empirijski filozof sa svojom antitezom namjerava samo to da obori preveliku radoznalost i preuzetnost uma koji ne poznaje svoje

pravo određenje, gradeći se velik sa *spoznajom* i *znanjem* ondje gdje spoznaja i znanje zapravo prestaju, pa ako um ono za što se dopušta da vrijedi u pogledu praktičnog interesa hoće da prikaže kao unapređenje spekulativnog interesa, da bi, gdje to odgovara njegovoj udobnosti, prekinuo nit fizičkih istraživanja da tobožnjom tvrdnjom o proširenju spoznaje nadoveže na transcendentalne ideje pomoću kojih se zapravo samo spoznaje *da se ništa ne zna* — ako bi se taj empirist, velim, zadovoljio time, onda bi njegovo načelo bilo maksima umjerenosti u zahtjevima, čednosti u tvrdnjama i ujedno najveće mogućnosti proširenja našega razuma pomoću učitelja koji nam je zapravo pretpostavljen, naime pomoću iskustva. U tome slučaju ne bi nam naime bile oduzete intelektualne *pretpostavke* i *vjera* u svrhu naše praktične stvari, samo što se ne bi moglo dati da nastupe pod titulom i pompom znanosti i umske spoznaje, jer se pravo spekulativno *znanje* uopće ne može odnositi ni na kakav drugi predmet, nego samo na predmet iskustva. A ako se granica iskustva prekorači, onda sinteza koja pokušava nove i od njega nezavisne spoznaje nema supstrata zrenja na kojemu bi se ona mogla izvršiti.

No ako empirizam u pogledu ideja (kao što se to većim dijelom događa) sam postane dogmatičan, niječući smiono ono što je iznad sfere njegovih zornih spoznaja, onda on sam zapada u pogrešku nečednosti. Ta pogreška zaslužuje ovdje to više prekoravanja, što se praktičnom interesu uma prouzrokuje nenadoknadiva šteta.

To je opreka između *epikurizma*[314] i *platonizma.*

I jedan i drugi kazuju više nego što zna, ali tako da *prvi* potiče i unapređuje znanje, premda na štetu praktičnoga, dok drugi doduše za ono praktično daje odlična načela, ali on umu upravo time u pogledu svega onoga, u čemu nam je jedino priušteno spekulativno znanje, dopušta da teži za idealnim objašnjenjima prirodnih pojava i da kraj toga zanemari fizičko istraživanje.

Što se napokon tiče *trećega* momenta, koji se može uzeti u obzir kod prethodnog izbora između obje sporne strane, nadasve je čudno što je empirizam potpuno protivan svakome popularitetu, premda bi se moglo misliti da bi obični razum željno prihvatio nacrt koji ga obećava zadovoljiti samo iskustvenim spoznajama i njihovom umskom suvislošću, dok ga transcendentalna dogmatika sili da se diže do pojmova koji daleko nadilaze spoznaju i umsku moć čak onih glava, koje su najizvježbanije u mišljenju. No upravo je to njegov motiv. Onda se naime obični razum nalazi u stanju,

u kojemu ni onaj najučeniji ne može znati ništa više od njega. Ako on o tome razumije malo ili ništa, onda se dakako ni drugi ne može pohvaliti da razumije mnogo više, i premda ne može o tome govoriti tako školski kao drugi, ipak on može beskonačno više mudrovati, jer vrluda između samih ideja. U pogledu njih čovjek je upravo zato najrječitiji što o *njima ništa ne zna,* dok bi u pogledu istraživanja prirode morao sasvim ušutjeti i priznati svoje neznanje. Dakle udobnost i taština već su jaka preporuka za ova načela. Premda je filozofu osim toga veoma teško prihvatiti nešto kao načelo a da za to samome sebi ne može položiti račun, ili da čak[315] uvede pojmove kojih objektivni realitet ne može uvidjeti, prostome razumu ipak nije ništa običnije nego to. On hoće da ima nešto čime pouzdano može početi. Teškoća da se shvati sama takva pretpostavka ne uznemiruje ga, jer ona njemu (koji ne zna što znači shvaćanje) nikada ne dolazi u pamet, pa drži za poznato ono što je za njega češćom upotrebom postalo obično. No najposlije kod njega iščezava svaki spekulativni interes ispred praktičnoga, pa on sebi uobražava da uviđa i zna ono, na što ga nagoni njegova zabrinutost ili nade, da prihvati i vjeruje. Tako je empirizam uma, koji transcendentalno idealizira, potpuno lišen svakoga populariteta,[316] pa koliko god i sadržavao štetnoga za najviša praktična načela, ipak on ne treba biti u brizi da će ikada prekoračiti granice škole i u općenitosti stići ikakav veći ugled i neku sklonost kod velike gomile.

Ljudski je um po svojoj prirodi arhitektoničan, tj. on promatra sve spoznaje kao da pripadaju jednome mogućem sustavu. Zato i dopušta samo takva načela koji neku spoznaju, koju ima pred sobom, ne čine bar nesposobnom da u nekome sustavu stoji zajedno s drugima. No načela antiteze takve su vrste da posve onemogućuju dovršenje zgrade spoznaja. Prema načelima antiteze iznad jednoga stanja svijeta još uvijek postoji jedno starije, u svakome dijelu još drugih također djeljivih dijelova, prije svakoga događaja jedan drugi koji je opet drukčije bio proizveden, a u opstojnosti uopće opet je sve samo uvjetovano, pa se ne priznaje nikakva neuvjetovana i prva opstojnost. Kako dakle antiteza nigdje ne prihvaća nešto prvo i nikakav početak koji bi mogao poslužiti upravo kao temelj gradnje, to je kraj takvih pretpostavki potpuna zgrada spoznaje sasvim nemoguća. Stoga prirodna preporuka za tvrdnju teze pripada arhitektonskom interesu uma (koji ne zahtijeva empirijsko, nego čisto umsko jedinstvo a priori).

No kad bi se čovjek mogao odreći svakog interesa i ravnodušno prema svim posljedicama uzeti na razmatranje tvrdnje uma, jednostavno po

sadržaju njihovih razloga, onda bi on bio u neprekidno kolebljivu stanju, pretpostavivši da ne zna drugog izlaza da se izvuče iz stiske nego da pristane uz jednu ili drugu od ovih spornih nauka. Danas bi se čovjeku činilo uvjerljivim da je čovječja volja *slobodna;* sutra, kad bi uzeo na razmatranje nerješivi prirodni lanac, smatrao bi da je sloboda samo samoobmana i da je sve samo *priroda.* No čim bi došlo do djela i čina, onda bi ova igra jednostavnog spekulativnog uma iščezla poput silueta sna, pa bi taj čovjek svoja načela birao jedino prema praktičkom interesu. No kako se misaonom i istraživalačkome biću priliči da određeno vrijeme posveti samo istraživanju svoga vlastitog uma, ali da pri tome potpuno ostavi svaku pristranost i da tako svoja opažanja jasno priopći drugima na prosuđivanje, to se nikome ne može zamjeriti, a još manje braniti da teze i antiteze iznese onako kako se one, ne bojeći se nikakve prijetnje, mogu braniti pred porotnicima svojega vlastitog staleža (naime staleža slabih ljudi).

ČETVRTI ODSJEK

Antinomije čistoga uma

O transcendentalnim zadacima čistoga uma, ukoliko se upravo moraju moći riješiti

Htjeti riješiti sve zadatke i odgovoriti na sva pitanja bila bi besramna razmetljivost i tako razuzdano samoljublje, da bi čovjek na taj način smjesta morao izgubiti svako povjerenje. Unatoč tome ima znanosti čija to priroda tako donosi sa sobom, da se na svako pitanje koje se pojavi u njima potpuno mora moći odgovoriti na temelju onoga što se zna, jer odgovor mora proizaći iz istih izvora iz kojih proizlazi pitanje. Na taj način u njima nipošto nije dopušteno izgovarati se neizbježivim neznanjem, nego se rješenje može zahtijevati. Što je u svima mogućim slučajevima *pravo* ili *nepravo,* redovno se mora moći znati, jer se to tiče naše obaveze, a *što mi ne možemo znati,* prema tome i nemamo nikakve obaveze. U objašnjavanju pojava prirode mora nam međutim mnogo toga ostati neizvjesno i mnoga pitanja neriješena, jer ono što mi o prirodi znamo nije ni izdaleka u svim slučajevima dovoljno za ono što treba da objasnimo. Pita se sada, da li u

transcendentalnoj filozofiji ima kakvo pitanje koje se odnosi na objekt, koji je predočen umu, a na koje se pitanje ne bi moglo odgovoriti pomoću upravo istoga ovog uma, i da li se čovjek od njegova odgovora s pravom može ustegnuti na taj način, da se taj objekt kao nešto potpuno neizvjesno (iz svega onoga što mi možemo spoznati) pribroji onome, o čemu doduše imamo toliko pojma, da možemo nabaciti samo pitanje, ali nam potpuno nedostaju sredstva ili moć, da odgovorimo na nj.

Ja dakle tvrdim da transcendentalna filozofija između svih spekulativnih spoznaja ima tu osebujnost, da ni jedno pitanje, koje se odnosi na predmet koji je dan čistome umu, za isti taj ljudski um nije nerješivo i da nas nikakvo izgovaranje zbog neizbježiva neznanja i nerazjašnjive dubine ne može osloboditi od obaveze da na nj odgovorimo temeljito i potpuno. Naime upravo onaj isti pojam koji nas čini kadrim da pitamo mora nas svakako napraviti i sposobnima da na to pitanje odgovorimo, jer predmet i ne nalazimo izvan pojma (kao kod prava i neprava).

No u transcendentalnoj filozofiji nema drugih nego samo kozmologijskih pitanja, u pogledu kojih se s pravom može zahtijevati odgovor koji zadovoljava i koji se odnosi na svojstvo stvari, a da filozofu nije dopušteno da se ustegne od toga odgovora na taj način, da se izgovara neprozirnom tamom. Ta se pitanja mogu odnositi samo na kozmologijske ideje. Predmet mora naime biti empirijski dan, a pitanje se odnosi samo na primjerenost njegovu jednoj ideji. Ako je predmet transcendentalan i prema tome sam nepoznat, npr. je li ono nešto, čija je pojava (u nama samima) mišljenje (duša), po sebi jednostavno biće, ima li kakav uzrok svih stvari zajedno, koji je upravo nuždan itd., onda mi za svoju ideju moramo potražiti predmet za koji možemo priznati da nam je nepoznat, ali ipak ne nemoguć.[317] Samo kozmologijske ideje imaju u sebi tu osebujnost da svoj predmet i empirijsku sintezu, koja je potrebna za njegov pojam, mogu pretpostaviti kao dane, a pitanje koje proizlazi iz njih odnosi se samo na tok te sinteze, ukoliko bi taj tok trebalo da sadržava apsolutni totalitet. Taj apsolutni totalitet nije više ništa empirijsko, jer ni u kakvome iskustvu ne može biti dan. Kako je pak ovdje govor samo o stvari kao predmetu mogućega iskustva, a ne kao o stvari samoj o sebi, to odgovor na transcendentno kozmologijsko pitanje ne može ležati nigdje drugdje nego samo u ideji, jer se odnosi na predmet sam o sebi, a u pogledu mogućeg iskustva ne pita se za ono što in concreto može biti dano u nekom iskustvu, nego što leži u ideji kojoj se empirijska sinteza ima samo približiti. Dakle taj se odgovor mora moći izvesti iz same ideje, jer ona je samo tvorevina

uma koji prema tome ne može odgovornost[318] odbiti od sebe i svaliti je na nepoznati predmet.

Nije to tako neobično, kao što se u početku čini, da jedna znanost u pogledu svih pitanja koja pripadaju u njezin skup (quaestiones domesticae) može zahtijevati i očekivati sama *sigurna* rješenja, ako zasada možda još i nisu nađena. Osim transcendentalne filozofije postoje još dvije čiste umske znanosti, jedna samo spekulativnoga, a druga praktičnoga sadržaja: *matematika i čisti moral.* Je li se ikada čulo da se, tako reći, zbog nužnoga nepoznavanja uvjeta prikazivalo kao neizvjesno, kakav posve točni odnos ima promjer prema kružnici u racionalnim ili iracionalnim brojevima? Budući da se taj odnos pomoću prvih ne može dati kongruentno, a pomoću drugih još nije nađen, mislilo se da se bar nemogućnost takvoga rješenja može sigurno spoznati, a Lambert je dao dokaz za to. U općim načelima ćudoređa ne može biti ništa neizvjesno, jer su načela ili posve ništetna i prazna, ili moraju proizlaziti iz naših umskih pojmova. Naprotiv ima u prirodoslovlju beskonačno mnogo nagađanja, u pogledu kojih se nikada ne može očekivati sigurnost, jer su prirodne pojave predmeti koji su nam dani neovisno o našim pojmovima, dakle za koje ključ ne leži u nama i u našemu čistome mišljenju, nego izvan nas, pa se ključ upravo zato u mnogim slučajevima ne može pronaći, dakle ne može se očekivati sigurno razjašnjenje. Pitanja transcendentalne analitike, koja se odnose na dedukciju naše čiste spoznaje, ne ubrajam ovamo, jer sada govorimo samo o izvjesnosti sudova s obzirom na predmete, a ne s obzirom na postanje samih naših pojmova.

Mi dakle obavezi bar kritičkoga rješenja postavljenih umskih pitanja nećemo moći izbjeći time što ćemo se tužiti na uske granice svojeg uma i što ćemo s prividom ponizne samospoznaje priznati kako to nadilazi naš um, da riješimo, je li svijet oduvijek ili ima početak; je li svjetski prostor do beskonačnosti ispunjen bićima, ili je ograničen unutar određenih granica; je li išta na svijetu jednostavno, ili se sve mora dijeliti do beskonačnosti; ima li stvaranje ili proizvođenje iz slobode, ili visi li sve na lancu prirodnoga reda; najposlije ima li kakvo potpuno neuvjetovano i o sebi nužno biće, ili je sve po svojoj opstojnosti i prema tome vanjski ovisno i o sebi slučajno. Naime sva se ova pitanja odnose na predmet koji ne može biti dan nigdje drugdje nego samo u našim mislima, tj. ona se odnose na upravo neuvjetovani totalitet sinteze pojava. Ako mi o tome ne možemo ništa reći i riješiti na osnovi svojih vlastitih pojmova, onda krivnju ne smijemo svaliti na stvar, koja se pred nama skriva. Takva nam

stvar (budući da je izvan svoje ideje nigdje ne nalazimo) ne može naime biti dana, nego mi uzrok moramo tražiti u samoj našoj ideji, jer je problem koji ne dopušta rješenja, dok mi ipak prihvaćamo da[319] joj odgovara neki zbiljski predmet. Jasan prikaz dijalektike, koja leži u samome našem pojmu, doveo bi nas uskoro do potpune izvjesnosti o onome što imamo da sudimo u pogledu jednoga takvog pitanja.

Vašem izgovoru zbog neizvjesnosti u pogledu ovih problema može se prvo suprotstaviti ovo pitanje, na koje morate bar jasno odgovoriti: odakle vam te ideje, čija rješenja vas ovdje zapleću u takve teškoće? Jesu li to možda pojave, čije vam je rješenje potrebno i o kojima prema ovim idejama treba samo da potražite načela ili pravila[320] njihove ekspozicije? Pretpostavite da je priroda pred vama posve razotkrivena, da višim osjetilima i svijesti o svemu onome što je dano vašemu zrenju nije ništa skriveno, vi ipak ni jednim jedinim iskustvom nećete moći in concreto spoznati predmet svojih ideja (jer se osim ovoga potpunog zrenja zahtijeva još i dovršena sinteza i svijest o njezinu apsolutnome totalitetu, a to nikakvom empirijskom spoznajom nije moguće). Dakle vaše pitanje zbog rješenja neke pojave koja vam dolazi nipošto ne može biti zadano nužno i prema tome, tako reći, samim predmetom. Predmet vam se naime nikada ne može pojaviti, jer nikakvim mogućim iskustvom ne može biti dan. Vi ostajete sa svim mogućim opažanjima uvijek podvrgnuti uvjetima, bilo u prostoru ili vremenu, i ne dolazite ni do čega neuvjetovanoga, da biste riješili treba li to neuvjetovano postaviti u apsolutni početak sinteze ili apsolutni totalitet niza bez početka. No cijelost u empirijskome značenju uvijek je samo komparativna. Apsolutna cijelost veličine (svemir), diobe, postanja, uvjeta opstojnosti uopće sa svima pitanjima, može li se stvoriti konačnom sintezom ili takvom koja se nastavlja u beskonačnost, ne tiče se ništa mogućeg iskustva. Vi npr. ni najmanje nećete bolje ili samo drukčije moći objasniti pojam nekoga tijela, pa prihvaćali vi da se sastoji od jednostavnih ili uvijek potpuno od složenih dijelova, jer vam se nikada ne može pojaviti jednostavna pojava, a isto tako ni beskonačna složenost. Pojave samo traže da budu objašnjene ukoliko su njihovi uvjeti objašnjenja dani u opažanju, ali sve ono što ikada može biti dano u njima, obuhvaćeno u *apsolutnoj cijelosti,* nije i samo neko opažanje. No ta je cijelost zapravo ono čije se objašnjenje zahtijeva u transcendentalnim umskim zadacima.

Kako dakle samo rješenje ovih zadataka nikada ne može doći u iskustvu, to vi ne možete reći da je nesigurno što u tome valja pridati predmetu. Vaš predmet postoji naime samo u vašemu mozgu, pa izvan

njega i ne može biti dan. Stoga se imate pobrinuti samo za to da se složite sami sa sobom i da spriječite amfiboliju koja vašu ideju Čini tobožnjom predodžbom o empirijski danom objektu, dakle koji se dade spoznati i prema iskustvenim zakonima. Prema tome dogmatičko rješenje nije nesigurno, nego nemoguće. Kritičko rješenje koje može biti potpuno sigurno ne promatra pitanje objektivno, nego s obzirom na fundament spoznaje na kojemu je osnovana.

PETI ODSJEK

Antinomije čistoga uma

Skeptična predodžba kozmologijskih pitanja pomoću sve četiri transcendentalne ideje

Mi bismo rado odustali od svoga zahtjeva, da se na naša pitanja odgovori dogmatički, kad bismo već unaprijed shvatili ovo: kako god ispao odgovor, on bi samo još povećao naše neznanje i bacao nas iz jedne neshvatljivosti u drugu, iz jedne tame u još veću, a možda čak i u proturječja. Ako je naše pitanje postavljeno samo radi afirmacije ili negacije, onda je pametno da se vjerojatni razlozi odgovora ostave po strani i da se prije svega uzme na razmatranje što bi se dobilo, kad bi odgovor ispao u korist jedne strane, a što kad bi ispao u korist protivne strane. Dogodi li se da u oba slučaja proizađe besmislica (nonsens), onda nas to opravdano poziva da kritički ispitamo samo svoje pitanje i da vidimo ne osniva li se ono samo na neosnovanoj pretpostavci i ne igra li se s idejom koja svoju neispravnost odaje bolje u svojoj primjeni i po svojim posljedicama nego u apstrahiranoj predodžbi. To je ona velika korist, koju ima skeptični način obrađivanja pitanja što ih čisti um postavlja čistom umu i zbog čega se čovjek s malo napora može osloboditi velike dogmatičke zbrke, da bi na njezino mjesto postavio trijeznu kritiku koja će kao pravi katarktikon sretno odstraniti obmanu zajedno s njenom posljedicom, sveznadarstvom.

Kad bih prema tome o jednoj kozmologijskoj ideji unaprijed mogao znati da bi ona, na koju god stranu onoga neuvjetovanoga regresivne sinteze pojava udarila, ipak bila *prevelika* ili *premalena* za svaki *razumski pojam,* onda bih shvatio da ta regresivna sinteza, s obzirom na to da ima

posla samo s predmetom iskustva koje treba da je primjereno jednome mogućem razumskom pojmu, mora biti posve prazna i bez značenja, jer joj predmet ne pristaje, makar ga ja prilagođivao kako mu drago.[321] A to je zaista slučaj kod svih kozmologijskih pojmova, koji um upravo zato zapleću u neminovnu antinomiju, dokle god je on vezan s njima. Pretpostavite naime *prvo: da svijet nema početka,* onda je on za vaš pojam *prevelik;* jer taj pojam, koji se sastoji u sukcesivnu regresu, ne može nikada postići cijelu proteklu vječnost. Pretpostavite *da on ima početak,* onda je opet za vaš razumski pojam u nužnom empirijskom regresu *premalen.* Kako naime početak još uvijek pretpostavlja neko vrijeme koje prethodi, to on još nije neuvjetovan, a zakon empirijske upotrebe razuma nalaže vam da pitate za još jedan viši vremenski uvjet, pa je dakle svijet za taj zakon očito premalen.

Isto tako stoji stvar s dvostrukim odgovorom na pitanje o veličini svijeta s obzirom na prostor. Ako je naime beskonačan i neograničen, onda je on za svaki mogući empirijski pojam *prevelik.* Ako je *konačan* i ograničen, onda pitate s pravom što određuje ovu granicu? Prazni prostor nije korelat stvari koji postoji za sebe, pa ne može biti uvjet kod kojega možete stati, a još manje je on empirijski uvjet koji bi sačinjavao jedan dio mogućeg iskustva (jer tko može imati neko iskustvo o apsolutno praznome?). Međutim se za apsolutni totalitet empirijske sinteze uvijek zahtijeva, da ono neuvjetovano bude iskustveni pojam. Tako je *ograničen svijet premalen* za vaš pojam.

Drugo: ako se svaka pojava u prostoru (materija) sastoji *od beskonačno mnogo dijelova,* onda je regres diobe za vaš pojam uvijek *prevelik,* a ako bi dioba prostora kod jednoga njezina člana (kod jednostavnoga) imala *prestati,* onda je za ideju neuvjetovanoga *premalena.* Jer ovaj član ostavlja još uvijek regres k većemu broju dijelova koji su sadržani u njemu.

Treće: pretpostavite da u svemu što se na svijetu događa postoji samo slijed prema zakonima *prirode,* onda je kauzalitet uzroka uvijek opet nešto što se događa, pa čini nužnim vaš regres do još višega uzroka, dakle produženje niza uzroka a parte priori bez prestanka. Sama djelatna *priroda* jest dakle za sav vaš pojam u sintezi događaja svijeta *prevelika.*

Odaberete li ponekad događaje proizvedene *same od sebe,* dakle proizvođenje iz *slobode,* onda vas progoni onaj zašto prema neminovnome prirodnom zakonu, pa vas prema zakonu kauzaliteta sili da izađete izvan ove točke, i vi zaključujete da je takav totalitet veze *premalen* za vaš nužni

empirijski pojam.

Četvrto: ako prihvatite *upravo nužno biće* (bilo da je to sam svijet, ili nešto u svijetu, ili uzrok svijeta), onda ga postavljate u vremenu beskonačno udaljenom od svake dane vremenske točke, jer bi inače bilo zavisno od jedne druge i starije opstojnosti. Ali onda je ova egzistencija vašem empirijskom pojmu nepristupačna i *prevelika,* a da biste ikada kakvim produženim regresom mogli doći do nje.

Ako je pak prema vašemu mišljenju sve što pripada svijetu (bilo kao uvjetovano ili uvjet) *slučajno,* onda je svaka vama dana egzistencija za vaš pojam *premalena.* Ona vas naime sili da se osvrnete za još jednom drugom egzistencijom od koje je zavisna.

Mi smo u svima ovim slučajevima kazali da je *ideja svijeta* ili prevelika ili pak premalena za empirijski regres, dakle za svaki mogući razumski pojam. Zašto se nismo izrazili obratno i kazali da je u prvome slučaju empirijski pojam za ideju uvijek premalen, a u drugome slučaju prevelik i da je prema tome krivica, tako reći, na empirijskome regresu, mjesto što smo optužili kozmologijske ideje da su se premalo ili previše udaljile od svoje svrhe, naime od mogućeg iskustva? Razlog je bio ovaj: moguće je iskustvo ono što našim pojmovima jedino može dati realitet; bez toga je svaki pojam samo ideja bez ikakve istine i odnosa prema nekome predmetu. Stoga je mogući empirijski pojam bio mjerilo prema kojemu se morala prosuditi ideja, je li posrijedi samo ideja i mišljevina, ili nalazi li u svijetu svoj predmet. Da je što razmjerno prema nečemu drugome preveliko ili premaleno kaže se naime za ono što se prihvaća samo zbog ovoga drugoga i što prema ovome mora biti udešeno. Igrariji starih dijalektičkih škola pripada i ovo pitanje: ako kugla ne prolazi kroz rupu, što da se onda kaže: je li kugla prevelika, ili je rupa premalena? U prvome je slučaju svejedno kako ćete se izraziti, jer ne znate koje od toga dvoga postoji radi drugoga. Naprotiv vi nećete reći da je neki čovjek predugačak za svoje odijelo, nego odijelo je prekratko za toga čovjeka.

Mi smo dakle dovedeni bar do te opravdane sumnje, da je osnova kozmologijskih pojmova, a zajedno s njima i svih sofističkih tvrdnja koje su međusobno u sukobu, možda prazan i samo uobražen pojam o načinu kako nam je predmet ovih ideja dan. I već ta sumnja može nas navesti na pravi trag, da se otkrije opsjena koja nas je tako dugo zavodila u bludnju.

ŠESTI ODSJEK

Antinomije čistoga uma

Transcendentalni idealizam kao ključ za rješenje kozmologijske dijalektike

U transcendentalnoj smo estetici dovoljno dokazali da sve što se predočuje u prostoru ili vremenu, odnosno da su svi predmeti mogućeg nam iskustva samo pojave, tj. čiste predodžbe koje onako kako se predočuju, kao protežna bića ili nizovi promjena, izvan naših misli nemaju o sebi osnovane egzistencije. Ovo ja učenje nazivam *transcendentalnim idealizmom.*[322] Realista u transcendentalnome smislu čini od ovih modifikacija naše osjetilnosti o sebi subzistentne stvari, a stoga same predodžbe samim stvarima o sebi.

Nama bi se činila nepravda kad bi nam tko htio pripisati već odavna tako razvikani empirijski idealizam koji, budući da prihvaća vlastitu zazbiljnost prostora, poriče ili drži bar sumnjivim opstojnost pretežnih bića u njemu, ne prihvaćajući u tome pogledu razliku između sna i istine koja bi se dovoljno mogla dokazati. Što se tiče pojava unutrašnjeg osjetila u vremenu, kod njih kao zbiljskih stvari on ne nalazi teškoća; štoviše on čak tvrdi da to unutrašnje iskustvo samo dovoljno dokazuje zbiljsku opstojnost njegova objekta o sebi (čak sa svim ovim vremenskim određenjima).[323]

Naš transcendentalni idealizam dopušta, naprotiv, da su predmeti vanjskoga zrenja upravo i zaista onakvi kakvi se u prostoru promatraju, a u vremenu sve promjene onakve kakve ih unutrašnje osjetilo predočuje. Kako je naime prostor već forma onoga zrenja koje nazivamo vanjskim i kako bez predmeta u njemu ne bi bilo nikakve empirijske predodžbe, to mi u njemu možemo i moramo prihvatiti protežna bića kao zbiljska, a isto je tako i s vremenom. No sam taj prostor zajedno s vremenom, a s obojim ujedno sve pojave ipak sami o sebi nisu stvari, nego samo predodžbe i ne mogu egzistirati izvan naše duše. Pa čak ni unutrašnje i osjetilno zrenje naše duše (kao predmeta svijesti) čije se određenje predočuje pomoću sukcesije različnih stanja u vremenu nije pravo sopstvo, kao što egzistira o sebi, ili transcendentalni subjekt, nego samo pojava koja je bila dana osjetilnosti toga bića koje nam je nepoznato. Opstojnost ove unutrašnje pojave kao stvari koja tako egzistira o sebi ne može se prihvatiti, jer je uvjet te pojave vrijeme koje ne može biti određenje ni jedne stvari same o

sebi. Ali u prostoru i vremenu dovoljno je osigurana empirijska istina pojava i dovoljno je različna od srodnosti sa snom, ako su u iskustvu oboje ispravno i potpuno povezani prema empirijskim zakonima.

Prema tome predmeti iskustva nisu nikada dani sami o sebi, nego samo u iskustvu, pa izvan njega ne egzistiraju. Da na Mjesecu može biti stanovnika, premda ih nikada nitko živ nije vidio, mora se svakako prihvatiti, ali to znači samo toliko, da bismo u mogućemu toku iskustva mogli naići na njih, jer zbiljsko je sve što s nekim opažanjem stoji u kontekstu prema zakonima empirijskoga toka. Oni su dakle zbiljski onda kad su u empirijskoj vezi s mojom zbiljskom svijesti, premda zato nisu zbiljski o sebi, tj. izvan toga toka iskustva.

Nama naime nije ništa dano osim opažanja i empirijskoga toka od ovoga k drugim mogućim opažanjima. Jer pojave su same o sebi kao čiste predodžbe zbiljske samo u opažanju, koje u stvari nije ništa drugo nego realitet empirijske predodžbe, tj. pojava. Prije opažanja neku stvar nazvati zbiljskom stvari znači da u toku iskustva ili moramo naići na takvo opažanje, ili pak da to nema nikakva smisla. Da ta stvar naime egzistira sama o sebi bez odnosa prema našim osjetilima i mogućem iskustvu to bi se dakako moglo reći, kad bi o samoj stvari o sebi bio govor. Međutim je govor o pojavi u prostoru i vremenu, od kojih ni jedno nisu određenja samih stvari o sebi, nego samo naše osjetilnosti. Stoga ono što je u njima (pojave) nije nešto o sebi, nego su to samo predodžbe koje se uopće nigdje ne mogu naći, ako nisu dane u nama (u opažanju).

Osjetilna moć zrenja zapravo je samo receptivitet, prema kojemu nas predodžbe, čiji je međusobni odnos zor prostora i vremena (same forme naše osjetilnosti), aficiraju na određen način. Te se predodžbe, ukoliko su povezane i odredive u tome odnosu (prostoru i vremenu) prema zakonima jedinstva iskustva, zovu *predmeti*. Neosjetilni je uzrok ovih predodžbi nama posve nepoznat, a zato ga ne možemo promatrati kao objekt; jer takav se predmet ne bi smio predočiti ni u prostoru ni u vremenu (kao samim uvjetima osjetilne predodžbe), bez kojih mi sebi ne možemo zamisliti zrenje. Međutim možemo sam inteligibilni uzrok pojava uopće nazvati transcendentalnim objektom, jednostavno zato da bismo imali nešto što odgovara osjetilnosti kao receptivitetu. Tome transcendentalnom objektu možemo pripisati sav opseg i vezu svojih mogućih opažanja i reći da je prije svakog iskustva dan sam o sebi. No pojave nisu poput njega dane o sebi, nego samo u ovom iskustvu, jer su čiste predodžbe koje samo kao opažanja znače zbiljski predmet, ako je naime to opažanje sa svima

drugima u vezi prema pravilima jedinstva iskustva. Tako se može reći da su zbiljske stvari prošloga vremena dane u transcendentalnome predmetu iskustva; ali one su za mene predmeti i u prošlome su vremenu zbiljske samo utoliko ukoliko ja sebi predstavljam da prema empirijskim zakonima regresivni niz mogućih opažanja (bilo po niti povijesti ili po tragovima uzroka i učinaka) — jednom riječju, da tok svijeta vodi na protekli vremenski niz kao uvjet sadašnjega vremena. Taj se niz onda ipak predstavlja samo u vezi mogućeg iskustva, a ne sam o sebi kao realan, tako da svi prošli događaji od nezapamćenih vremena prije moje opstojnosti ipak ne znače ništa drugo nego samo mogućnost produženja lanca iskustva, počevši od sadašnjeg opažanja naviše do uvjeta koji to opažanje određuju prema vremenu.

Ako ja sebi prema tome stvari osjetila koje egzistiraju predočim sve zajedno u svim vremenima i svim prostorima, onda ih ja ne postavljam u njih prije svakog iskustva. Ta predodžba naprotiv nije ništa drugo nego misao o mogućem iskustvu u njegovoj apsolutnoj potpunosti. Samo su u njemu dani oni predmeti (koji nisu ništa drugo nego čiste predodžbe). Što se pak kaže da egzistiraju prije moga iskustva, to samo znači da se mogu naći u onome dijelu iskustva do kojega ja tek moram ići, počevši od opažanja. Uzrok empirijskih uvjeta ovoga toka, tj. na koje članove, ili i to dokle *ja* u regresu mogu nailaziti na njih, jest transcendentalan i meni stoga nužno nepoznat. Ali o njemu se i ne radi, nego samo o pravilu toka iskustva u kojemu mi bivaju dani predmeti, naime pojave. I u konačnici posve je svejedno, da li ja kažem: u empirijskome toku u prostoru mogu naići na zvijezde koje su stotinu puta udaljenije od onih krajnjih koje vidim, ili da li ja kazao: u svjetskome se prostoru možda može naići na takve zvijezde, premda ih nitko živ nikada nije vidio niti će ih vidjeti. Jer sve kad bi uopće bile dane kao stvari same o sebi bez odnosa prema mogućem iskustvu, to one za mene ipak nisu ništa, dakle nikakvi predmeti, ukoliko su sadržani u nizu empirijskoga regresa. Samo u drukčijem odnosu, ako se upravo ove pojave upotrijebe za kozmologijsku ideju o apsolutnoj cijelosti i ako se dakle radi o pitanju koje prelazi granice iskustva, važno je da se razlikuje način kako se uzima realitet pomišljenih predmeta osjetila, da bi se spriječila varljiva obmana koja neminovno mora proizaći iz pogrešnoga tumačenja naših vlastitih iskustvenih pojmova.

SEDMI ODSJEK

Antinomije čistoga uma

K r i t i č k a o d l u k a k o z m o l o g i j s k o g a s p o r a u m a s a s a m i m s o b o m

Cijela se antinomija čistoga uma osniva na ovome dijalektičkom argumentu: ako je dano ono što je uvjetovano, onda je dan i cijeli niz svih njegovih uvjeta. Predmeti osjetila dani su nam kao uvjetovani, dakle itd. Ovim umskim zaključkom, kojega se gornjak čini tako prirodan i jasan, uvodi se sada prema različnosti uvjeta (u sintezi pojava), ukoliko sačinjavaju jedan niz, isto toliko kozmologijskih ideja koje postuliraju apsolutni totalitet tih nizova i koje upravo time um neminovno dovode u sukob sa samim sobom. No prije nego što razotkrijemo varljivost ovoga sofističkog argumenta moramo sebe ispravljanjem i određivanjem određenih pojmova, koji dolaze u njemu, dovesti u stanje za to.

U *prvome* je redu jasno i nesumnjivo izvjesno ovo načelo da nam je, ako je dano ono što je uvjetovano, upravo time zadan regres u nizu svih uvjeta do uvjetovanoga. To naime već pojam uvjetovanoga tako dovodi sa sobom da se na taj način nešto svodi na uvjet, pa ako je ovaj opet uvjetovan, na jedan dalji uvjet i tako kroz sve članove niza. Ovo je načelo dakle analitično i ne boji se nikakve transcendentalne kritike. Logički je postulat[324] uma, da se pomoću razuma istražuje i koliko je god moguće produži ona veza nekoga pojma s njegovim uvjetima, koja već leži u samome pojmu.

Nadalje: ako su kako ono uvjetovano, tako i njegov uvjet stvari same o sebi, onda je, ako je dano prvo, *zadan* ne samo regres za drugo, nego je ono drugo time zaista već zajedno *dano*. *A* kako to vrijedi za sve članove niza, to je zbog toga ujedno dan potpuni niz uvjeta, dakle i ono neuvjetovano, ili se, štoviše, pretpostavlja da je dano ono uvjetovano koje je bilo moguće samo zbog onoga niza. Ovdje je sinteza uvjetovanoga s njegovim uvjetom sinteza samoga razuma, koji predočuje stvari onako *kakve jesu*, a da ne pazi da li i kako mi možemo doći do spoznaje o njima. Kad ja naprotiv imam posla s pojavama koje kao čiste predodžbe nisu dane, kad ja ne dolazim do njihove spoznaje (tj. do njih samih, jer one nisu ništa drugo nego samo empirijske spoznaje), onda ne mogu reći upravo u istome značenju: ako je dano ono uvjetovano, onda su uz to dani i svi

uvjeti (kao pojave), pa ne mogu prema tome izvesti zaključak o njihovu apsolutnome totalitetu niza. Jer *pojave* u aprehenziji same nisu ništa drugo nego empirijska sinteza (u prostoru i vremenu), pa su dakle dane samo u toj sintezi. Iz toga sada ne proizlazi da je, ako je dano ono uvjetovano (u pojavi), time također i sinteza, koja sačinjava njegov empirijski uvjet, dana i pretpostavljena, nego da ova opstoji tek u regresu, a nikada bez njega. Ali u takvome se slučaju zacijelo ne može reći da je naložen ili *zadan regres* k uvjetima, tj. produžena empirijska sinteza na ovoj strani, i da ne mogu nedostajati uvjeti koji tim regresom bivaju dani.

Iz toga je jasno da gornjak kozmologijskoga umskog zaključka uzima ono uvjetovano u transcendentalnome značenju čiste kategorije, a donjak u empirijskome značenju razumskoga pojma primijenjenoga na same pojave, dakle da u njemu nalazimo onu dijalektičku varku koja se naziva sophisma figurae dictionis. Ali ova varka nije umjetna, nego posve prirodna opsjena običnog uma. Jer njome mi, tako reći, *ne gledajući,* pretpostavljamo uvjete i njihove nizove, ako je što dano kao uvjetovano, jer to nije ništa drugo nego logički zahtjev da se za dani zaključak prihvate potpune premise, a kako se tu u povezanosti uvjetovanoga s njegovim uvjetom ne može naći vremenski niz, pretpostavljaju se oni kao *istodobno* dani. Nadalje je isto tako prirodno da se (u donjaku) pojave smatraju stvarima o sebi i isto tako predmetima koji su dani samome razumu, kao što se dogodilo u gornjaku, jer sam apstrahirao od svih uvjeta zrenja pod kojima predmeti jedino mogu biti dani. No pri tome smo previdjeli važnu razliku između pojmova. Sinteza uvjetovanoga s njegovim uvjetom i cijeli niz tih uvjeta (u gornjaku) nije imala u sebi nikakvo ograničenje uslijed vremena i nikakav pojam sukcesije. Naprotiv su empirijska sinteza i niz uvjeta (koji se supsumira u donjaku) nužno sukcesivni i samo u vremenu dani jedan za drugim. Prema tome ja ovdje nisam mogao isto tako kao tamo pretpostaviti apsolutni *totalitet* sinteze i onoga niza koji se pomoću nje predočuje, jer su lamo dani svi članovi niza o sebi (bez vremenskog uvjeta), a ovdje su mogući samo pomoću sukcesivnoga regresa koji je dan samo utoliko ukoliko je zaista izveden.

Nakon dokazivanja takve pogreške argumenta, koji je (kozmologijskim idejama) zajednički napravljen osnovom, mogu se s pravom odbaciti obje protivničke strane kao takve koje svoj zahtjev ne osnivaju na temeljitoj tituli. No utoliko njihov razdor još nije dokončan time što bi bilo dokazano, da obje strane ili jedna od njih u samoj stvari koju tvrdi ima nepravo (u zaključku), premda je nije znao zasnovati na valjanim dokazima. Ništa se

ne čini jasnije, nego da od dvojice, od kojih jedan tvrdi: svijet ima početak, a drugi: svijet nema početka, jedan ipak mora imati pravo. No ako je tako, onda je, budući da je jasnoća na obim stranama jednaka, nemoguće da se ikada sazna na kojoj je strani pravo, pa će spor trajati poslije kao i prije, premda su stranke pred sudištem uma bile pozvane da se pomire. Ne preostaje dakle nikakvo sredstvo da se spor dokonča temeljito i na zadovoljstvo jedne i druge strane, nego da im se, budući da se one uzajamno tako lijepo mogu opovrći, konačno dokaže da se prepiru ni za što i da im je stanoviti transcendentalni privid dočaravao neku zbilju ondje gdje se ona ne može naći. Mi ćemo sada udariti tim putem smirenja sukoba kojemu se ne da izreći osuda.

***

Elejca *Zenona,* suptilnoga dijalektičara, već je Platon veoma prekoravao kao veoma obijesna sofistu što je, hoteći pokazati svoju vještinu, nastojao da jedno isto načelo prividnim argumentima najprije dokaže i da ga ubrzo zatim isto tako jasnim argumentima opet obori. On je tvrdio: Bog (vjerojatno je to kod njega bio samo svijet) nije ni konačan ni beskonačan, nije ni u gibanju ni u mirovanju, nije nikakvoj drugoj stvari ni sličan ni nesličan. Onima koji su Zenona prosuđivali prema tome činilo se, da je on htio posve poricati dva međusobno proturječna suda, a to je besmislica. Ja međutim ne držim da mu se to s pravom može upisati u grijeh. Prvi ću od ovih sudova uskoro pobliže osvijetliti. Što se tiče ostalih, ako je on pod riječju Bog mislio univerzum, onda je svakako morao reći da se on i ne nalazi trajno na svome mjestu (u mirovanju), niti da ga mijenja (da se giba), jer sva su mjesta samo u univerzumu, a da on dakle sam nije *ni na jednome mjestu.* Ako svemir sve što egzistira obuhvaća u sebi, onda on utoliko ni jednoj drugoj stvari nije ni sličan ni nesličan, jer izvan njega nema *nikakve druge stvari* s kojom bi se mogao usporediti. Ako dva međusobno oprečna suda pretpostavljaju nevaljao uvjet, onda oba otpadaju bez obzira na svoju suprotnost (koja ipak nije pravo proturječje), jer otpada uvjet pod kojim bi svako od ovih načela jedino imalo vrijediti.

Kad bi tko kazao: svako tijelo miriše ili dobro ili ne miriše dobro, onda ima još nešto treće, naime da uopće ne miriše (isparuje), i tako oba ona proturječna suda mogu biti neispravna. Kažem li ja da je tijelo ili ugodna mirisa, ili da nije ugodna mirisa (vel suaveolens vel non suaveolens), onda su oba suda međusobno kontradiktorno oprečna, a neispravan je samo prvi, ali njegova kontradiktorna opreka, naime da neka tjelesa nisu ugodna mirisa, obuhvaća u sebi i ona tjelesa koja *nikako ne mirišu.* U prethodnom

suprotstavljanju (per disparata) ostao je slučajni uvjet pojma tijela (miris) još i u proturječnome sudu, pa se ovim dakle nije ukinuo. Stoga potonji sud nije bio kontradiktorna suprotnost prvoga.

Ako prema tome kažem: svijet je s obzirom na prostor ili beskonačan ili on nije beskonačan (non est infinitus), onda mora, ako je prvi sud neispravan, biti ispravna njegova kontradiktorna opreka: svijet nije beskonačan. Na taj način ukinuo bih samo beskonačni svijet, a da ne postavljam jedan drugi, naime konačni. No kad bi se kazalo: svijet je ili beskonačan ili konačan (ne: nije beskonačan), onda bi oba suda mogla biti neispravna. Tada ja naime smatram svijet kao sam o sebi određen s obzirom na njegovu veličinu, jer u opreci ne samo da ukidam beskonačnost, a s njome možda i cijelu posebnu egzistenciju, nego dodajem svijetu kao stvari zbiljskoj samoj o sebi jedno određenje, što isto tako može biti neispravno, naime ako svijet ne bi imao biti dan *kao stvar o sebi,* a prema tome ni kao beskonačan ni kao konačan s obzirom na njegovu veličinu. Neka mi bude dopušteno da takva suprotstavljanja nazovem *dijalektičkom,* a suprotstavljanje proturječja *analitičkom opozicijom.* Tako od dva dijalektički oprečna suda oba mogu biti neispravna zato što jedan drugome ne proturječi, nego kazuje nešto više nego što je potrebno za proturječje.

Ako se ova dva suda: svijet je po veličini beskonačan, svijet je po svojoj veličini konačan, smatraju kao međusobno kontradiktorno oprečni, onda se prihvaća da je svijet (čitavi niz pojava) stvar sama o sebi. Jer on ostaje, makar ja ukinuo beskonačni ili konačni regres u nizu njegovih pojava. No ako oduzmem ovu pretpostavku ili ovaj transcendentalni privid i ako poričem da je on sama stvar o sebi, onda se kontradiktorno proturječje obih tvrdnja preobražava samo u dijalektično proturječje, a budući da svijet i ne egzistira sam o sebi (nezavisno od regresivnoga niza mojih predodžbi), on ne egzistira ni *kao o sebi beskonačno* ni kao o sebi konačno cijelo. On se samo može naći u empirijskome regresu niza, a nikako sam za sebe. Ako je stoga taj niz neprestano uvjetovan, onda on nikada nije sasvim dan, a svijet prema tome nije neuvjetovano cijelo, dakle i ne egzistira kao takvo, ni s beskonačnom, ni s konačnom veličinom.

Što je ovdje bilo rečeno o prvoj kozmologijskoj ideji, naime o apsolutnome totalitetu veličine u pojavi, to vrijedi i za sve ostale. Niz uvjeta može se naći samo u samoj regresivnoj sintezi, ali ne o sebi u pojavi kao posebnoj, prije svakoga regresa danoj stvari. Zato ću ja i morati reći: količina dijelova u danoj pojavi nije o sebi ni konačna ni beskonačna, jer

pojava nije nešto što egzistira o sebi, a dijelovi su dani tek pomoću regresa dekompozicione sinteze i samo u tome regresu, koji nikada, ni kao konačan ni kao beskonačan, nije dan apsolutno *čitav.* To isto vrijedi za niz nadređenih uzroka ili za uvjetovanu do neuvjetovano nužne egzistencije, koji se o sebi s obzirom na njegov totalitet nikada ne može smatrati ni kao konačan ni kao beskonačan, jer se on kao niz subordiniranih predodžbi sastoji samo u dinamičkome regresu, a sam o sebi ne može egzistirati prije ovoga regresa i kao niz stvari koji opstoji za sebe.

Tako se prema tome ukida antinomija čistoga uma kod njegovih kozmologijskih ideja na taj način, što se pokazuje, da je ta antinomija samo dijaleklična i proturječje privida, koji proizlazi odatle što se ideja totaliteta, koja vrijedi samo kao uvjet stvari samih o sebi, primijenila na pojave koje egzistiraju jedino u predodžbi i ukoliko sačinjavaju niz, u sukcesivnome regresu, ali inače nigdje. No i obratno se iz ove antinomije može izvući prava, doduše ne dogmatička, ali ipak kritička i doktrinalna korist: naime da se time indirektno dokaže transcendentalni idealitet pojava, ako kome ne bi bio dovoljan direktni dokaz u transcendentalnoj estetici. Dokaz bi se sastojao u ovoj dilemi: ako je svijet cjelina koja egzistira o sebi, onda je ili konačan ili beskonačan. Međutim je i prvo i drugo neispravno (prema gore navedenim dokazima antiteze s jedne strane i teze s druge strane). Prema lome je također neispravno, da je svijet (skup svih pojava) cjelina koja egzistira o sebi. Iz toga dakle slijedi da pojave uopće izvan naših predodžbi nisu ništa, a to smo upravo htjeli izrazili njihovim transcendentalnim idealitetom.

Ova je primjedba važna. Iz nje se vidi da gornji dokazi četverostruke antinomije nisu bili opsjene, nego da su bili temeljiti, pretpostavljajući naime da su pojave ili osjetilni svijet, koji ih sve zajedno obuhvaća u sebi, stvari same o sebi. No proturječje sudova, koji su izvedeni iz toga, otkriva da u pretpostavci leži jedna neispravnost, pa nas time dovodi do otkrića prave kakvoće stvari kao predmeta osjetila. Dakle transcendentalna dijalektika nipošto ne ide u prilog skepticizmu, ali svakako skeptičkoj metodi koja u njoj može pokazati primjer svoje velike koristi, ako se dopusti da argumenti uma nastupe u svojoj najvećoj slobodi, jer će ti argumenti, ako napokon i ne dadu ono što se tražilo, ipak uvijek dati nešto korisno što će moći poslužiti ispravljanju naših sudova.

OSMI ODSJEK

Antinomije čistoga uma

Regulativno načelo čistoga uma u pogledu kozmologijskih ideja

Kako kozmologijskim načelom totaliteta nije *dan* maksimum niza uvjeta u osjetilnome svijetu kao stvari samoj o sebi, nego se može zadati samo u njegovu regresu, ipak spomenuto načelo čistoga uma u takvome svom ispravljenom značenju zadržava svoju valjanu vrijednost, doduše ne kao *aksiom* da se totalitet u objektu pomišlja kao zbiljski, nego kao *problem* za razum, dakle za subjekt, da se prema potpunosti u ideji regres u nizu uvjeta započne i produži do danoga uvjetovanoga. Jer u osjetilnosti, tj. u prostoru i vremenu svaki je uvjet do kojega mi možemo doći u ekspoziciji danih pojava opet uvjetovan, jer pojave nisu stvari o sebi kod kojih bi svakako moglo postojati ono što je potpuno neuvjetovano, nego samo empirijske predodžbe koje uvijek u zoru moraju naći svoj uvjet koji ih određuje u vremenu i prostoru. Dakle načelo uma zapravo je samo *pravilo* koje u nizu uvjeta danih pojava nalaže regres, kojemu nikada nije dopušteno da stane kod nečega potpuno neuvjetovanoga. Ono dakle nije načelo mogućnosti iskustva i empirijske spoznaje predmeta osjetila, dakle ne načelo razuma, jer svako je iskustvo zatvoreno u svojim granicama (prema danome zoru), a nije ni *konstitutivno načelo* uma za proširivanje pojma osjetilnoga svijeta preko svakoga mogućeg iskustva, nego načelo po mogućnosti što većega nastavljanja i proširivanja iskustva prema kojemu (načelu) ni jedna empirijska granica ne smije vrijediti kao apsolutna granica, dakle načelo uma koje *kao pravilo* postulira što mi u regresu treba da učinimo, a ne *anticipira* ono što je *u objektu* dano prije svakoga regresa. Zato ga nazivam *regulativnim* načelom uma, dok bi naprotiv načelo apsolutnoga totaliteta niza uvjeta kao dano sam o sebi u objektu (pojavama) bilo konstitutivno kozmologijsko načelo. Njegovu sam ništetnost htio pokazati upravo ovim razlikovanjem i na taj način spriječiti da se, kao što se to inače neminovno događa (transcendentalnom subrepcijom) pridaje objektivan realitet jednoj ideji koja služi samo kao pravilo.

Da bi se sada valjano odredio smisao ovoga pravila čistoga uma, treba prije svega primijetiti da ono ne može reći što je objekt, nego *kako valja*

napraviti empirijski regres da se dođe do potpunoga pojma objekta. Jer kad bi moglo biti ono prvo, onda bi to pravilo bilo konstitutivno načelo, a takvo na osnovi čistoga uma nikada nije moguće. Dakle ovim se načelom ne može namjeravati reći da je niz uvjeta za dano uvjetovano o sebi konačan ili beskonačan. Uslijed toga bi naime sama ideja apsolutnoga totaliteta, koja je stvorena[325] u samoj sebi, pomišljala predmet, koji ne može biti dan ni u kakvom iskustvu, jer bi se nizu pojava pridavao objektivan realitet koji je nezavisan od empirijske sinteze. Umska će ideja dakle samo regresivnoj sintezi u nizu uvjeta propisivati pravilo prema kojemu ona pomoću svih međusobno podređenih uvjeta ide od uvjetovanoga k neuvjetovanome, premda se nikada ne može doći do onoga što je neuvjetovano. Što je naime potpuno neuvjetovano, to se u iskustvu i ne može naći.

U tu svrhu valja dakle ponajprije točno odrediti sintezu jednoga niza, ukoliko ona nikada nije potpuna. U tome se pogledu obično služimo s dva izraza, koji bi trebalo da unesu neku razliku u to, a da čovjek ne zna pravo navesti razlog toj razlici. Matematičari govore samo o progressusu in infinitum. Mjesto toga hoće istraživači pojmova (filozofi) da vrijedi samo izraz o progressusu in indefinitum. Ne zadržavajući se kod ispitivanja teškoće koja ih je navela na takvo razlikovanje, kao ni kod njegove dobre ili neplodne upotrebe, nastojat ću ja s obzirom na svoju namjeru točno odrediti ove pojmove.

O ravnoj se crti s pravom može reći da se može produžiti u beskonačnost, pa bi ovdje razlikovanje beskonačnoga i neodredivo dalekoga toka (progressus in indefinitum) bilo prazan suptilitet. Kad se naime kaže: produžujte crtu, onda dakako glasi ispravnije ako se nadoveže: in indefinitum, nego ako se kaže: in infinitum. Prvo naime ne znači više nego: produžite je koliko želite, ali drugo: nikada *ne treba* da je prestanete produživati (što kod toga upravo nije namjera), to je ipak, kad je govor samo o *mogućnosti,* prvi izraz posve ispravan, jer crtu možete u beskonačnost praviti sve većom. Tako je to i u svima slučajevima u kojima se govori samo o progresu, tj. o koračanju od uvjeta k uvjetovanome. Ovo moguće napredovanje ide u nizu pojava u beskonačnost. Od jednoga roditeljskog para možete u silaznoj liniji genealogije bez kraja ići naprijed, pa možete i posve lijepo zamisliti da ona zaista tako teče u svijetu. Ovdje naime umu nikada nije potreban apsolutni totalitet niza, jer on takav ne pretpostavlja[326] kao uvjet i kao[327] (datum), nego samo kao nešto uvjetovano što može biti dano (dabile), pa se dodaje bez kraja.

Sasvim drukčije stoji stvar sa zadatkom dokle se proteže regres, koji se

u jednome nizu od danog uvjetovanoga diže k uvjetima. Mogu li ja reći: *da je to vraćanje u beskonačno* ili samo vraćanje koje se proteže *neodredivo daleko* (in indefinitum), i mogu li se ja od ljudi koji sada žive u nizu njihovih predaka uzdizati u beskonačnost, ili može li se samo reći: da se nikada, koliko god se ja i vraćao natrag, ne može naći empirijska osnova da se niz negdje smatra kao ograničen, tako da sam u pravu i ujedno obavezan da za svakoga od praotaca nadalje još tražim njegova pretka, ako i ne da ga upravo pretpostavim.

Prema tome ja kažem: ako je cjelina dano u empirijskoj predodžbi, onda regres u nizu njezinih unutrašnjih uvjeta ide u beskonačnost. No ako je dan samo jedan član niza, od kojega bi regres tek trebalo da ide k apsolutnome totalitetu, onda postoji samo vraćanje u neodređenu daljinu (in indefinitum). Tako se o diobi neke materije (tijela), koja je dana u svojim granicama, mora reći da ide u beskonačnost. Jer ova je materija cijela, dakle sa svima svojim mogućim dijelovima dana u empirijskome zoru. Kako je pak uvjet ove cjeline njezin dio, a uvjet ovoga dijela jest dio dijela itd. i kako se u ovome regresu dekompozicije nikada ne može naći neuvjetovan (nedjeljiv) član ovoga niza uvjeta, to ne samo da nema nigdje empirijskoga razloga da se s diobom prestane, nego dalji članovi diobe, koju valja nastaviti, empirijski su dani prije same ove neprekidne diobe, tj. dioba ide u beskonačnost. Naprotiv niz praroditelja za danoga čovjeka nije ni u jednome mogućem iskustvu dan u svom apsolutnom totalitetu, ali regres ide ipak od svakoga člana te genealogije k višemu, tako da se ne može naći nikakva empirijska granica koja bi jedan član prikazivala potpuno neuvjetovanim. No kako unatoč tome ni članovi, koji bi mogli biti uvjeti za to, ne leže u empirijskome zoru cjeline već prije regresa, to ovaj ne ide u beskonačnost (diobe danoga), nego u neodredivu daljinu traženja više članova za dano koji su opet u svako doba dani samo uvjetno.

Ni u jednome od oba slučaja — kako u regressusu in infinitum, tako ni u regressusu in indefinitum — ne smatra se niz uvjeta kao beskonačno dan u objektu. Nisu to stvari koje bivaju dane same o sebi, nego samo pojave, koje kao međusobni uvjeti bivaju dane samo u samome regresu. Dakle ne pita se više kako je velik taj niz uvjeta sam o sebi, je li konačan ili beskonačan, jer on nije nešto samo o sebi, nego pita se kako bi trebalo da napravimo taj empirijski regres i dokle valja da ga produžimo. Tu je pak važna razlika u pogledu pravila toga toka. Ako je cjelina bila *empirijski* dana, onda je *moguće da se u nizu* njezinih uvjeta *u beskonačnost ide natrag*. No ako ona cjelina nije dana nego bi se tek empirijskim regresom

imala dati, onda ja samo mogu reći *da je moguće u beskonačnost* ići dalje do još viših uvjeta niza. U prvome sam slučaju mogao reći da uvijek ima i da je empirijski dano više članova nego što postizavam regresom (dekompozicije). U drugome pak mogu reći da u regresu još uvijek mogu ići dalje, jer empirijski ni jedan član nije dan kao potpuno neuvjetovan, pa dopušta dakle još uvijek kao moguć jedan viši član, a prema tome i nužnost da se pita za nj. Tamo je bilo nužno da *nalazimo* više članova niza, dok je ovdje uvijek nužno da se za više njih pita, jer ni jedno iskustvo ne ograničava apsolutno. Vi naime ili nemate opažanja koje upravo ograničava vaš empirijski regres, a onda svoj regres morate smatrati kao nedovršen; ili ako imate takvo opažanje koje ograničava vaš niz, onda ovaj ne može biti dio vašega niza koji ste prešli (jer ono *što ograničava* mora biti različito od onoga što se *time ograničava),* pa morate dakle svoj regres dalje nastaviti i do ovoga uvjeta, i tako neprekidno.

Idući odsjek stavit će ove primjedbe pomoću njihove primjene u njihovo potrebno svjetlo.

DEVETI ODSJEK

Antinomije čistoga uma

O empirijskoj primjeni regulativnoga načela uma u pogledu svih kozmologijskih ideja

Budući da nema transcendentalne primjene kako u pogledu čistili razumskih, tako ni u pogledu čistih umskih pojmova, kao što smo to više puta pokazali; budući da se apsolutni totalitet nizova uvjeta u osjetilnome svijetu osniva samo na transcendentalnoj upotrebi uma koji ovu neuvjetovanu potpunost zahtijeva od onoga što on pretpostavlja kao stvar samu o sebi; ali budući da osjetilni svijet ne sadržava nešto takvo: zato već ne može biti govora o apsolutnoj veličini nizova u njemu; bili oni ograničeni ili *po sebi* neograničeni. Naprotiv može biti govora samo o tome dokle treba da kod svođenja iskustva na njegove uvjete idemo natrag u empirijskome regresu, da prema pravilu uma stanemo samo kod onoga odgovora na njegova pitanja koji je primjeren predmetu.

Ono, što nam jedino preostaje jest dakle samo važenje *ninskoga načela* kao pravila *nastavljanja* i veličine mogućeg iskustva, pošto se dovoljno

dokazala njegova nevrijednost kao konstitutivnoga načela stvari[328] samih o sebi. Ako mi nesumnjivo možemo predočiti onu vrijednost, onda se potpuno završava i spor uma sa samim sobom, jer se kritičkim rješenjem ne samo ukinuo privid koji ga je razdvajao sa samim sobom, a čije je neispravno tumačenje jedino prouzročilo spor, pa se jedno inače *dijalektičko* načelo preobražava u doktrinarno. Uistinu, ako se ovo načelo prema svome subjektivnom značenju, da se po mogućnosti najveća razumska primjena u *iskustvu* odredi primjereno njegovim predmetima, može potvrditi, onda je to upravo toliko kao da bi ono poput aksioma (što je na osnovi čistoga uma nemoguće) a priori određivalo predmete same o sebi. U pogledu objekata iskustva naime ni aksiom ne bi mogao imati većeg utjecaja na proširenje i ispravljanje naše spoznaje, nego da se pokaže djelotvornim u najproširenijoj iskustvenoj upotrebi našega razuma.

I. Rješenje kozmologijske ideje o totalitetu složenosti pojava od svjetske cjeline

Kako ovdje tako i kod svih ostalih kozmologijskih pitanja osnova je regulativnoga načela uma teza da se u empirijskome regresu ne može naći *nikakvo iskustvo* o nekoj *apsolutnoj granici,* dakle ni o kakvom uvjetu kao takvome koji je *empirijski potpuno neuvjetovan.* Razlog je pak tome taj, što bi takvo iskustvo moralo sadržavati u sebi ograničenje pojava ničim ili prazninom na koju bi produženi regres mogao naići pomoću nekog opažanja, a to je nemoguće.

Dakle ovo načelo, koje kazuje samo toliko da u empirijskome regresu u svako doba dolazim jedino do uvjeta koji se sam opet mora smatrati empirijski uvjetovanim, sadržava pravilo in terminis: dokle god ja došao u nizu koji se diže, ja uvijek moram pitati za još višim članom toga niza, bilo da ga pomoću iskustva upoznajem ili ne.

Za rješenje prvoga kozmologijskog pitanja potrebno je sada samo još to da se riješi, da li se u regresu do neuvjetovane veličine svjetske cjeline (prema vremenu i prostoru) to uvijek neograničeno dizanje može zvati *vračanje u beskonačnost* ili samo *neodredivo produženi regres* (in indefinitum).

Sama opća predodžba niza svih proteklih svjetskih stanja, a isto tako i stvari koje su u svemirskome prostoru istodobno, sama nije ništa drugo

nego mogući empirijski regres koji ja sebi pomišljam, premda još neodređeno, a zbog čega jedino može nastati pojam takvoga niza uvjeta za dano opažanje[329]. No ja svjetsku cjelinu imam uvijek samo u pojmu, ali nipošto (kao cjelinu) u zoru. Tako ja prema njenoj veličini ne mogu zaključiti veličinu regresa i ovu odrediti prema onoj, nego ja sebi najprije pomoću empirijskoga regresa moram napraviti pojam o veličini svijeta. Ali o ovome znam samo to da od svakoga danog člana niza uvjeta još uvijek moram empirijski ići dalje do jednoga višeg (daljeg) člana. Dakle na taj način veličina cjeline pojava nikako nije apsolutno određena. Prema tome se i ne može reći, da taj regres ide u beskonačnost, jer bi se time članovi, do kojih regres još nije dopro anticipirali, a njihovo mnoštvo predstavljalo bi se tako veliko, da tako daleko ne može doprijeti ni jedna empirijska sinteza. Dakle veličina svijeta *određivala* bi se (premda samo negativno) prije regresa, a to je nemoguće. Veličina svijeta nije mi naime dana nikakvim zorom (prema njezinu totalitetu), a prema tome ni njezina veličina prije regresa. Prema tome mi ništa ne možemo reći o veličini svijeta o sebi, pa ni to da u njoj postoji regressus in infinitum, nego moramo samo prema pravilu, koje određuje empirijski regres u njemu, tražiti pojam o njegovoj veličini. No ovo pravilo kazuje samo to da nigdje ne treba da prihvatimo apsolutnu granicu, ma kako daleko došli u nizu empirijskih uvjeta, nego da svaku pojavu kao uvjetovanu podredimo drugoj kao njezinu uvjetu, dakle da dalje moram ići do nje, a to je regresus in indefinitum koji se, budući da ne određuje nikakvu veličinu u objektu, jasno dade razlikovati od regressusa in infinitum.

Prema tome ne mogu reći: svijet je s obzirom na prošlo vrijeme ili prostor *beskonačan.* Naime empirijski, dakle i u pogledu svijeta kao predmeta osjetila, takav je pojam veličine kao dane beskonačnosti upravo nemoguć. Također neću reći: regres od nekoga danog opažanja do svega onoga što to opažanje u nekome nizu ograničava (kako u prostoru, tako i u proteklome vremenu) ide u *beskonačnost,* jer to pretpostavlja beskonačnu veličinu svijeta. Isto tako neću reći: ona je *konačna,* jer apsolutna je granica također empirijski nemoguća. Prema tome ja ništa neću moći reći o cijelome predmetu iskustva (osjetilnoga svijeta), nego samo o pravilu prema kojemu bi trebalo da se iskustvo napravi i produži primjereno svome predmetu.

Dakle na kozmologijsko pitanje o veličini svijeta prvi je i negativni odgovor: svijet nema prvoga početka s obzirom na vrijeme i nema krajnje granice u pogledu prostora.

U protivnome slučaju bio bi on s jedne strane ograničen praznim vremenom, a s druge strane praznim prostorom. Kako pak kao pojava ne može sam o sebi biti ni jedno ni drugo, jer pojava nije stvar sama o sebi, to bi moralo biti moguće opažanje ograničenja potpuno praznim vremenom ili praznim prostorom pomoću kojih bi ovi krajevi svijeta bili dani u mogućem iskustvu. No takvo iskustvo, u sadržaju potpuno prazno, jest nemoguće. Dakle apsolutna je granica svijeta empirijski, a prema tome i apsolutno nemoguća[330].

Iz toga ujedno slijedi *jesni* odgovor: regres u nizu svjetskih pojava kao određenje veličine svijeta ide in indefinitum. To će pak reći toliko: osjetilni svijet nema apsolutne veličine, nego empirijski regres (pomoću kojega on na strani svojih uvjeta jedino može biti dan) ima svoje pravilo, naime da od svakoga člana niza kao uvjetovanoga uvijek moramo ići do još daljega (bilo po vlastitom iskustvu, bilo prema rukovodstvu povijesti, bilo po lancu učinaka i njihovih uzroka) i da nigdje ne prekinemo proširivanja moguće empirijske primjene svoga razuma, a to i jest pravi i jedini posao uma kod njegovih načela.

Time se ne propisuje određeni empirijski regres koji bi u određenoj vrsti pojava tekao bez prestanka, npr. da se od jednoga živog čovjeka u nizu praroditelja moramo penjati prema gore a da se ne nadamo prvome paru, ili pak u nizu svjetskih tjelesa, a da ne dopuštamo krajnje Sunce. Naprotiv se samo nalaže da idemo od pojave do pojave, pa makar ove i ne sačinjavale zbiljsko opažanje (ako je po stupnju preslabo za našu svijest, da bi postalo iskustvom) jer one bez obzira na to ipak pripadaju mogućem iskustvu.

Svaki je početak u vremenu, a svaka granica protežnoga u prostoru. No prostor i vrijeme samo su u osjetilnome svijetu. Prema tome su jedino pojave *u svijetu* na uvjetovan način ograničene, ali svijet nije ni na uvjetovan ni na neuvjetovan način ograničen.

Upravo zbog toga kao i zato što svijet nikada *ne može biti dan čitav,* pa čak ni niz uvjeta za dano uvjetovano kao svjetski niz, jest pojam o veličini svijeta dan samo pomoću regresa, a ne prije njega u nekome kolektivnom zoru. Regres se pak sastoji uvijek samo u *određivanju* veličine i ne daje dakle *određen* pojam, a prema tome ni pojam o veličini koja bi u pogledu određene mjere bila beskonačna, dakle ne ide u beskonačnost (kao danu), nego u neodređenu daljinu, da bi dao neku veličinu (iskustva) koja tek ovim regresom postaje zbiljska.

II. Rješenje kozmologijske ideje o totalitetu diobe dane cjeline u zoru

Ako ja neku cjelinu, koja je dana u zoru, dijelim, onda od uvjetovanoga idem k uvjetima njezine mogućnosti. Dioba dijelova (subdivisio ili decompositio) jest regres u nizu ovih uvjeta. Apsolutni totalitet ovoga *niza* bio bi dan samo onda, kad bi regres mogao doći do *jednostavniji* dijelova. No ako su svi dijelovi u dekompoziciji koja kontinuitivno ide naprijed uvijek opet nedjeljivi, onda dioba, tj. regres ide od uvjetovanoga k svojim uvjetima in infinitum, jer su uvjeti (dijelovi) sadržani u samom uvjetovanome, a kako je to uvjetovano u zoru koji je posve zatvoren u svojim granicama dano čitavo, to su oni također ukupno dani zajedno s njime. Regres se dakle ne smije nazvati jednostavno vraćanjem in indefinitum, kao što je to dopuštala samo prethodna kozmologijska ideja, jer sam trebao ići od uvjetovanoga k njegovim uvjetima koji su bili dani izvan njega, pa prema tome ne u isto vrijeme zajedno s njime, nego su pridošli tek u empirijskome regresu. Bez obzira na to ipak nipošto nije dopušteno da se o takvoj cjelini kaže *da se sastoji od beskonačno mnogo dijelova.* Jer premda su svi dijelovi sadržani u zoru cjeline, ipak u njemu *nije sadržana cijela dioba,* koja se sastoji jedino u neprekidnoj dekompoziciji ili samome regresu koji niz tek čini zbiljskim. Kako je taj regres beskonačan, to su doduše svi članovi (dijelovi), do kojih on dolazi, sadržani u danoj cjelini kao *agregati,* ali ne cijeli *niz diobe* koja je sukcevisno—beskonačna i nikada *čitava,* a prema tome ne može prikazivati nikakvo beskonačno mnoštvo i nikakav njezin zbir u jednoj cjelini.

Ova opća primjedba dade se najprije veoma lako primijeniti na prostor. Svaki u svojim granicama predočeni prostor jest takva cjelina čiji su dijelovi kod svake dekompozicije uvijek opet prostori, pa je on zato do beskonačnosti djeljiv.

Iz toga posve naravno slijedi i druga primjena na vanjsku pojavu (tijelo), koja je zatvorena u svoje granice. Djeljivost tijela osniva se na djeljivosti prostora, koji sačinjava mogućnost tijela kao protežne cjeline. Tijelo je dakle do beskonačnosti djeljivo, a da se zato ipak ne sastoji od beskonačno mnogo dijelova.

Budući da se tijelo mora predočivati kao supstancija u prostoru, čini se da će ono biti različito od njega u pogledu djeljivosti prostora. Naime na

svaki se način može dopustiti da dekompozicija u prostoru nikada ne može odstraniti svaku složenost, jer bi onda prestao čak svaki prostor koji inače nema ništa samostalno (a to je nemoguće). No da ništa ne bi imalo preostati kad bi se u mislima ukinula svaka složenost materije, ne da se, kako se čini, sjediniti s pojmom supstancije koja bi zapravo imala biti subjekt svake složenosti, pa bi morala preostati u svojim elementima, ako bi i bila ukinuta njihova povezanost u prostoru pomoću koje sačinjavaju neko tijelo. Ali s onim što se *u pojavi* zove supstancija ne stoji tako kao što bi se to mislilo o stvari samoj o sebi pomoću čistoga razumskog pojma. Supstancija u pojavi nije apsolutan subjekt, nego trajna slika osjetilnosti i samo zor, u kojemu se uopće ne može naći ništa neuvjetovano.

No premda ovo pravilo kroćenja u beskonačnost kod subdivizije neke pojave kao jednostavne ispunjenosti prostora bez sumnje postoji, ono ipak ne može da vrijedi, kad bismo ga htjeli protegnuti na mnoštvo dijelova koji su na neki način već odvojeni u danoj cjelini zbog čega oni sačinjavaju quantum discretum. Prihvatiti da je u svakoj organiziranoj cjelini svaki dio opet organiziran i da čovjek na taj način kod rastavljanja dijelova u beskonačnost uvijek nailazi na nove umjetne dijelove, jednom riječi da je cjelina organizirana do beskonačnosti, to se nikako ne da pomišljati, premda bi se doduše dalo pomišljati kad bi se dijelovi materije kod svoje dekompozicije u beskonačnost mogli organizirati. Beskonačnost diobe dane pojave u prostoru osniva se naime samo na tome, što je s pojavom dana samo djeljivost, tj. o sebi upravo neodređeno mnoštvo dijelova, ali sami dijelovi bivaju dani i određivani samo pomoću subdivizije, ukratko: osniva se na tome što cjelina nije razdijeljena već sama o sebi. Zato dioba u toj cjelini može odrediti neku množinu koja ide tako daleko dokle god se hoće produžili u regresu diobe. Naprotiv se kod organskoga tijela, koje je organizirano do beskonačnosti, upravo ovim pojmom predočuje cjelina kao već razdijeljena, pa nalazimo u njemu samu o sebi određenu, ali beskonačnu, množinu dijelova prije svakoga regresa diobe. Time čovjek proturiječi sam sebi, jer se ovo beskonačno razvijanje smatra nizom koji se nikada ne da dovršili (beskonačan), a ipak dovršenim u nekome zbiru. Beskonačna dioba označuje samo pojavu kao quantum continuum i nerazdvojiva je od ispunjenosti prostora, jer upravo u njoj leži razlog beskonačne djeljivosti. No čim se što prihvati kao quantum discretum, možina je jedinica u njemu određena; stoga je uvijek i jednaka nekome broju. Kako daleko dakle može ići organizacija u organiziranu tijelu, to može riješiti samo iskustvo, pa ako ono i ne dođe sigurno do nekoga

neorganskog dijela, takvi ipak moraju ležati bar u mogućem iskustvu. No dokle se uopće proteže transcendentalna dioba neke pojave, to nije stvar iskustva, nego načelo uma, da empirijski regres u dekompoziciji onoga što je protežno prema prirodi ove stvari nikada ne smatra potpuno dovršenim.

* * *

Završna opaska k rješenju matematičko-transcendentalnih i prethodna napomena k rješenju dinamičko-transcendentalnih ideja

Kad smo antinomiju čistoga uma pomoću svih transcendentalnih ideja predočili u tablici, budući da smo pokazali razlog toga proturječja i jedino sredstvo da se ono ukine, a to se sredstvo sastojalo u tome da su obje oprečne tvrdnje proglašene neispravnima: onda smo posvuda prikazali uvjete kao pripadne svome uvjetovanome prema odnosima prostora i vremena. To je obična pretpostavka običnoga ljudskog razuma na kojoj se i osnivao onaj spor. U prvome pogledu bile su i sve dijalektičke predodžbe totaliteta u nizu uvjeta za dano uvjetovano potpuno *iste vrste.* To je uvijek bio niz u kojemu su uvjet i uvjetovano bili povezani kao njegovi članovi i zbog toga istovrsni, jer se inače regres nikada ne bi smio pomišljati kao dovršen, ili ako bi se to imalo dogoditi morao bi se jedan o sebi uvjetovani član neispravno prihvatiti kao prvi, dakle kao neuvjetovan. Prema tome nije se doduše svugdje razmatrao objekt, tj. ono uvjetovano, ali ipak niz njegovih uvjeta jednostavno prema njegovoj veličini, a tu se teškoća, koja se nije mogla u k i n u t i nikakvim izmirenjem nego samo potpunim presijecanjem čvora, sastojala u tome što je um razumu stvar napravio ili *predugačkom* ili *prekratkom,* tako da razum nikada nije mogao biti ravan ideji uma.

No pri tome nismo imali u vidu bitnu razliku koja postoji među objektima, tj. razumskim pojmovima koje um nastoji podići do ideja, jer prema našoj gornjoj tablici kategorija dvije od njih znače naime *matematičku,* a dvije ostale *dinamičku* sintezu pojava. Dosada smo doduše mogli biti bez toga razlikovanja, jer kao što smo u općoj predodžbi svih transcendentalnih ideja uvijek ostali samo kod uvjeta u *pojavi,* isto tako nismo ni u dvjema matematičko-transcendentalnim imali nikakav drugi *predmet* nego onaj u pojavi. No sada kad prelazimo na dinamičke pojmove

razuma, ukoliko bi morali biti primjereni umskoj ideji, postaje ono razlikovanje važno, otvarajući nam sasvim nov vidik s obzirom na spor u koji je um zapleten. Budući da možda u dinamičkoj antinomiji ima takva pretpostavka koja može postojati zajedno s pretenzijama uma, može se taj spor, pošto je bio *odbijen* kao sazdan na obostranim neispravnim pretpostavkama, s ovoga gledišta izgladiti na zadovoljstvo obiju strana, pošto sudac dopunja nedostatak pravnih razloga koje ni na jednoj ni na drugoj strani nismo spoznali. A to se kod spora u matematičkoj antinomiji nije dalo napraviti.

Nizovi uvjeta su dakako utoliko svi istovrsni ukoliko se gleda samo na njihovo *protezanje:* jesu li primjereni ideji, ili je ova za njih prevelika ili premalena. No razumski pojam, koji je osnova ovim idejama, sadržava ili samo *sintezu istovrsnoga* (koje se pretpostavlja kod svake veličine kako u njezinoj složenosti, tako i u diobi), ili pak i *neistovrsnoga* koje se u dinamičkoj sintezi kako kauzalne veze, tako i veze nužnoga sa slučajnim može barem dopustiti.

Odatle proishodi da u matematičkoj vezi nizova pojava ne može ući nikakav drugi nego samo osjetilni uvjet, tj. takav koji je i sam dio toga niza. Dinamički niz osjetilnih uvjeta ipak još dopušta neistovrstan uvjet koji nije dio niza, nego kao jednostavno *inteligibilan* leži izvan niza. Time se pak umu daje zadovoljština, pa se ono neuvjetovano postavlja prije pojava, a da se time niz ovih potonjih kao u svako doba uvjetovan ne pobrka i ne prekine, što bi se protivilo razumskim načelima.

Uslijed toga dakle, što dinamičke ideje dopuštaju uvjet pojava izvan njihova niza, tj. takav uvjet, koji sam nije pojava, događa se nešto što je posve različito od posljetka matematičke antinomije. Ova je naime dovela do toga da su se obje dijalektičke suprotne tvrdnje morale proglasiti neispravnima. Naprotiv ono potpuno uvjetovano dinamičkih nizova, što je nerazdvojivo od njih kao pojava, s empirijski uvjetovanim, ali i *neosjetilnim* uvjetom doduše povezano, zadovoljavaju *razum s* jedne strane i *um* s druge strane[331], a dok otpadaju dijalektički argumenti, koji su na jedan ili drugi način tražili neuvjetovan totalitet u samim pojavama, mogu naprotiv biti *istinita oba umska* načela u značenju, koje je na taj način ispravljeno. To kod kozmologijskih ideja, koje se odnose samo na matematički neuvjetovano jedinstvo, nikada ne može biti, jer kod njih ne nalazimo nikakav uvjet niza pojava osim takvoga koji je i sam pojava i koji kao takav također sačinjava jedan član niza.

III. Rješenje kozmologijske ideje[332] o totalitetu izvođenja svjetskih događaja i njihovih uzroka

Čovjek može pomišljati samo dvojaki kauzalitet u pogledu onoga što se događa: ili kauzalitet prema *prirodi* ili iz *slobode.* Prvi je veza nekoga stanja s jednim prethodnim u osjetilnome svijetu za kojim ono prvo stanje slijedi prema nekome pravilu. Kako se dakle *kauzalitet* pojava osniva na vremenskim uvjetima, i kako prethodno stanje, da je ono oduvijek bilo, ne bi proizvelo nikakav učinak koji nastaje tek u vremenu: to je kauzalitet uzroka onoga što se događa ili nastaje, također *nastao,* pa mu je prema razumskome načelu samome opet potreban uzrok.

Naprotiv ja pod slobodom u kozmologijskome smislu razumijevam snagu da se neko stanje započne *samo od sebe,* dakle njezin kauzalitet ne stoji prema prirodnome zakonu opet pod jednim drugim uzrokom koji bi ga odredio prema vremenu. Sloboda je u ovome značenju čista transcendentalna ideja koja ponajprije ne sadržava ništa što je uzeto iz iskustva, a u drugome redu njezin predmet ni u kakvome iskustvu ne može biti određeno dan, jer je to opći zakon čak i mogućnosti svakoga iskustva da sve što se događa mora imati neki uzrok, dakle i kauzalitet uzroka koji se *sam dogodio* ili je nastao opet mora imati neki uzrok. Time se pak cijelo područje iskustva, dokle god se ono protezalo, pretvara u neku cjelokupnost same prirode. No kako se na takav način ne može dobiti nikakav apsolutni totalitet uvjeta u kauzalnome odnosu, to um sebi stvara ideju o spontanitetu koji sam od sebe može početi da djeluje, a da mu ne mora prethoditi jedan drugi uzrok, da bi prema zakonu kauzalne veze njega opet odredio za djelovanje.

Nadasve je čudnovato da se na ovoj *transcendentalnoj* ideji *slobode* osniva njezin praktični pojam i da ta ideja u njoj sačinjava pravi moment teškoća koje su oduvijek obavijale pitanje o njenoj mogućnosti. *Sloboda u* praktičnome smislu jest nezavisnost volje od *prisilja* po nagonu osjetilnosti. Volja je naime *osjetilna* ukoliko je aficirana *patologijski* (pokretnim uzrocima osjetilnosti); ona se zove *životinjska* (arbitrium brutum), ako se može *patologijski necesitirati.* Ljudska je volja doduše *arbitrium sensitivum,* ali ne *brutum,* nego *liberum,* jer osjetilnost njeno djelovanje ne čini nužnim, nego čovjek ima snagu da se određuje sam od sebe nezavisno od prisilja uslijed osjetilnih nagona.

Lako je uvidjeti da bi svaki događaj prema nužnim zakonima bio

određen u vremenu pomoću jednoga drugoga, kad bi svaki kauzalitet u osjetilnome svijetu bio samo priroda. Prema tome bi pak, budući da bi pojave morale napraviti nužnim svako djelovanje kao svoj prirodni posljedak, ukidanje transcendentalne slobode ujedno uništilo svaku praktičnu slobodu. Praktična sloboda naime pretpostavlja da se nešto, premda se nije dogodilo, ipak *trebalo* dogoditi i da njegov uzrok u pojavi nije bio toliko odredilački, da u našoj volji ne bi ležao kauzalitet, da nezavisno od onih prirodnih uzroka i čak protiv njihove sile i utjecaja proizvede nešto što je u vremenskome redu određeno prema empirijskim zakonima, dakle da niz događaja valja započeti *posve sam od sebe.*

Ovdje se dakle događa ono što uopće nalazimo kod uma koji se odvažuje da prijeđe preko granica mogućeg iskustva, naime da zadatak zapravo nije *fiziologijski,* nego *transcendentalan.* Stoga se pitanje o mogućnosti slobode doduše tiče psihologije, ali kako se osniva na dijalektičkim argumentima čistoga uma, mora ono zajedno sa svojim rješenjem zaposliti transcendentalnu filozofiju. Da bi se sada transcendentalna filozofija, koja ne može odbiti odgovor na to koji zadovoljava, dovela u stanje za to, moram najprije nastojati da jednom primjedbom pobliže odredim njezin postupak kod ovoga zadatka.

Kad bi pojave bile same stvari o sebi, dakle kad bi prostor i vrijeme bile forme opstojnosti samih stvari o sebi, onda bi uvjeti s uvjetovanim uvijek kao članovi pripadali jednom istom nizu. Iz toga bi i u ovome slučaju proizišla antinomija koja je zajednička svima transcendentalnim idejama, tj. taj bi niz neizbježno morao ispasti prevelik za razum ili premalen za um. Međutim dinamički umski pojmovi, kojima se bavimo u ovoj i idućoj rubrici, imaju tu osobitost da se kod njih može apstrahirati i od veličine niza uvjeta, jer nemaju posla s predmetom uzetim kao veličina, nego samo s njegovom opstojnošću. Kod njih se radi samo o dinamičkome odnosu uvjeta prema uvjetovanome, tako da mi u pitanju o prirodi i slobodi već nailazimo na teškoću je li sloboda uopće moguća i da li ona, ako je moguća, može postojati zajedno s općenitošću prirodnoga zakona kauzaliteta, dakle da li je to ispravan disjunktivni sud da svaki učinak na svijetu mora proizaći ili iz prirode ili iz slobode, ili ne bi li naprotiv kod jednog istog događaja *oboje* u različnome pogledu moglo biti istodobno. Već kao načelo transcendentalne analitike pouzdana je ispravnost onoga načela o potpunoj vezi svih događaja osjetilnoga svijeta prema nepromjenljivim prirodnim zakonima, pa ne trpi nikakav izuzetak. Pita se dakle samo može li bez obzira na to u pogledu upravo istog učinka koji je

određen prema prirodi, postojati i sloboda, ili je ova uslijed onoga nepovredivog pravila isključena. Ovdje doduše obična, ali varljiva pretpostavka *apsolutnoga realiteta* pojava odmah pokazuje svoj štetni utjecaj, da bi zbunio um. Ako su naime pojave same stvari o sebi, onda se sloboda ne da spasiti. Tada je priroda potpuni i po sebi dostatno odredbeni uzrok svakoga događaja, a njegov je uvjet u svako doba sadržan samo u nizu pojava koje su zajedno sa svojim učinkom pod prirodnim zakonom nužni. Ako pojave naprotiv ne važe kao nešto više nego što zaista jesu, naime ako ne važe kao stvari o sebi, nego kao čiste pojave koje su u vezi prema empirijskim zakonima, onda same još moraju imati uzroke koji nisu pojave. No takav inteligibilni uzrok ne određuju u pogledu njegova kauzaliteta pojave, premda se njegovi učinci pojavljuju, pa se tako mogu odrediti pomoću drugih pojava. On je dakle zajedno sa svojim kauzalitetom izvan niza, dok naprotiv njegove učinke nalazimo u nizu empirijskih uvjeta. Dakle učinak se u pogledu svojeg inteligibilnog uzroka može smatrati kao slobodan, a u pogledu pojava ipak ujedno kao posljedak iz njih prema nužnosti prirode. To je razlikovanje koje se mora pričinjati nadasve suptilno i tamno ako se izloži u općenitosti i posve apstraktno, ali će se na primjeru razjasniti. Ovdje sam htio primijetiti samo ovo: budući da je potpuna veza svih pojava u jednome kontekstu prirode bezizuzetan zakon, onda bi on nužno morao oboriti svaku slobodu kad bi čovjek uporno htio ostati kod realiteta pojava.

Stoga oni koji se u tome povode za običnim mišljenjem nisu nikada ni mogli doći dotle, da prirodu i slobodu međusobno sjedine.

Mogućnost kauzaliteta uslijed slobode u sjedinjenju s općim zakonom prirodne nužnosti

Kod predmeta osjetila nazivam *inteligibilnim* ono što samo nije pojava. Ako prema tome ono što se u osjetilnome svijetu mora smatrati kao pojava samo o sebi ima i snagu koja nije predmet osjetilnoga zora, ali pomoću koje on ipak može biti uzrokom pojava, onda se *kauzalitet* toga bića može razmatrati s dvije strane: kao *inteligibilan* prema svome *djelovanju* kao stvari same o sebi i kao *senzibilan* prema svojim *učincima* kao pojave u osjetilnome svijetu. Mi ćemo sebi prema tome o snazi takvoga subjekta

stvoriti empirijski, a isto tako i intelektualni pojam njegova kauzaliteta koji zajedno postoje kod jednoga istoga djelovanja. Takva dvostruka strana, da se pomišlja snaga nekoga predmeta osjetila, ne proturiječi ni jednome od pojmova koje sebi imamo stvoriti o pojavama i o mogućem iskustvu. Ako naime tim pojavama, budući da nisu stvari o sebi, mora biti osnovom transcendentalan predmet koji ih određuje kao proste predodžbe, onda nas ništa ne sprečava da tome transcendentalnom predmetu, osim svojstva pomoću kojega se pojavljuje, ne bismo pridavali i *kauzalitet* koji nije pojava, premda njegov *učinak* ipak nalazimo u pojavi. *No* svaki djelatni uzrok mora imati neki *karakter,* tj. zakon svoga kauzaliteta, bez kojega on nikako ne bi bio uzrok. A tu ćemo kod subjekta osjetilnoga svijeta imati prvo *empirijski karakter,* uslijed kojega bi njegova djelovanja kao pojave u potpunosti bila u vezi prema postojanim prirodnim zakonima, pa bi se ta djelovanja mogla izvesti iz njih kao njihovih uvjeta i tako u vezi s njima sačinjavati članove jednoga jedinog niza prirodnoga reda. U drugome redu morao bi mu se pridavati još *inteligibilni karakter,* zbog kojega je on doduše uzrok onih djelovanja kao pojava, ali koji sam ne stoji ni pod kakvim uvjetima osjetilnosti i koji sam nije pojava. Onaj prvi mogao bi se također nazvati karakterom jedne takve stvari u pojavi, a drugi karakterom stvari same o sebi.

Ovaj subjekt koji djeluje po svome inteligibilnom karakteru ne bi stajao ni pod kakvim vremenskim uvjetima, jer vrijeme je samo uvjet pojava, a ne stvari samih o sebi. U njemu nikakvo *djelovanje ne bi nastalo* ili *prošlo,* a prema tome ne bi bio podvrgnut ni zakonu svakoga vremenskog određenja, svega što je promjenljivo, tj. zakonu da sve što se *događa* nalazi svoj uzrok u *pojavama* (prethodnoga stanja). Jednom riječju: njegov kauzalitet, ukoliko je intelektualan, ne bi uopće stajao u nizu empirijskih uvjeta, koji neki događaj u osjetilnome svijetu čine nužnim. Ovaj inteligibilni karakter ne bi se doduše nikada mogao neposredno spoznati, jer mi nešto možemo opažati samo utoliko ukoliko se pojavljuje. No on bi se ipak morao *pomišljati* prema empirijskome karakteru, kao što uopće u mislima moramo neki transcendentalni predmet napraviti osnovom pojmovima, premda mi ništa ne znamo o tome što je on sam o sebi.

Po svom empirijskom karakteru bio bi dakle taj subjekt kao pojava prema svim zakonima određenja podvrgnut kauzalnoj vezi. Utoliko on ne bi bio ništa drugo nego dio osjetilnoga svijeta kojega bi djelovanje poput svake druge pojave neminovno proisticala iz prirode. Kao što bi vanjske pojave utjecale na nj, kao što bi pomoću iskustva bio spoznat njegov

empirijski karakter, tj. zakon njegova kauzaliteta, tako bi se sva njegova djelovanja morala dati objasniti prema prirodnim zakonima, a svi rekviziti za njihovo potpuno i nužno određenje morali bi se naći u mogućem iskustvu.

Ko prema njegovu inteligibilnome karakteru (premda mi o njemu možemo imati samo njegov opći pojam) morao bi se taj subjekt ipak proglasiti slobodnim od svega utjecaja osjetilnosti i određivanja pomoću pojava. A kako se u njemu, ukoliko je on *noumenon,* ništa ne *događa,* kako u njemu ne nalazimo nikakvu promjenu koja bi zahtijevala dinamičko vremensko određenje, dakle nikakvu vezu s pojavama kao uzrocima, to bi ovo djelatno biće u svojim djelovanjima bilo nezavisno i slobodno od svake prirodne nužnosti koja se može naći samo u osjetilnome svijetu. O njemu bi se posve ispravno kazalo da on svoja djelovanja u osjetilnome svijetu započinje *sam* od sebe. To bi pak vrijedilo, a da zato djelovanja u osjetilnome svijetu ne bi morala započeti sama od sebe, jer su u njemu uvijek unaprijed određena empirijskim uvjetima u prethodnom vremenu, ali ipak samo pomoću empirijskoga karaktera (koji je samo pojava inteligibilnoga) pa su moguća samo kao nastavak niza prirodnih uzroka. Tako bismo slobodu i prirodu, jedno i drugo u njihovu potpunome značenju, našli istodobno i bez ikakvoga proturječja kod jednih istih djelovanja kad se usporede s njihovim inteligibilnim ili senzibilnim uzrokom.

Objašnjenje kozmologijske ideje slobode u vezi s općom prirodnom nužnošću

Utvrdio sam da je dobro da se najprije napravi obris rješenja našega transcendentalnog problema, kako bi čovjek na taj način imao bolji pregled preko toka uma u njegovu rješavanju. Sada ćemo rastaviti momente toga rješenja o kojima je zapravo riječ, pa ćemo svaki posebno razmotriti.

Prirodni zakon, da sve što se događa mora imati neki uzrok; da kauzalitet toga uzroka, tj. *djelovanje,* budući da prethodi u vremenu i budući da u pogledu učinka koji je tu *nastao,* samo nije oduvijek moglo biti nego da se moralo *dogoditi,* ima također svoj uzrok među pojavama kojim se određuje — taj zakon, pomoću kojega pojave tek mogu sačinjavati *prirodu* i biti predmeti iskustva, jest razumski zakon. Ni pod

kojom izlikom nije dopušteno od njega se udaljiti ili kakvu god pojavu izuzeti od njega, jer bi se ta pojava inače postavila izvan svakoga mogućeg iskustva. Time bi se razlikovala od svih mogućih predmeta mogućeg iskustva, pa bi se napravila čistom mišljevinom i tlapnjom.

Premda to pri tome ima samo vid lanca uzroka koji u regresu k svojim uvjetima ne dopušta nikakav *apsolutni totalitet*, ipak nas ova teškoća ni najmanje ne suzdržava, jer je bila uklonjena već u općemu prosuđivanju antinomije uma kad ova u nizu pojava teži za onim neuvjetovanim. Ako hoćemo popustiti varci transcendentalnoga realizma, onda ne preostaje ni priroda ni sloboda. Ovdje se pita samo ovo: ako se u cijelome nizu svih događaja priznaje samo prirodna nužnost, je li onda ipak moguće da se ona koja je s jedne strane samo prirodno djelovanje, s druge strane smatra kao djelovanje iz slobode, ili nalazimo li između ove dvije vrste kauzaliteta pravo proturječje.

Između uzroka u pojavi zacijelo ne može postojati ništa što bi jedan niz moglo započeti apsolutno i samo od sebe. Svako djelovanje kao pojava, ukoliko proizvodi neki događaj, jest i samo događaj ili događanje koje pretpostavlja neko drugo stanje u kojemu nalazimo uzrok. I tako je sve što se događa samo nastavak niza, pa u njemu nije moguć nikakav početak koji bi se dogodio sam od sebe. Dakle sva djelovanja prirodnih uzroka u vremenskome slijedu i sami su opet učinci, koji svoje uzroke isto tako pretpostavljaju u vremenskome redu. Neko *iskonsko* djelovanje, uslijed kojega se događa nešto čega prije toga nije bilo, ne može se očekivati od kauzalne veze pojava.

No ako su učinci pojave je li onda nužno da kauzalitet njihova uzroka, koji je (tj. uzrok) i sam pojava, mora biti samo empirijski? I nije li naprotiv moguće da bi ipak, premda se za svaki učinak u pojavi svakako zahtijeva veza s njegovim uzrokom prema zakonima empirijskoga kauzaliteta, sam ovaj empirijski kauzalitet, a da on ni najmanje ne prekine svoju vezu s prirodnim uzrocima, mogao biti učinak neempirijskoga, dakle inteligibilnoga kauzaliteta, tj. s obzirom na pojave prvobitnoga djelovanja učinak nekog uzroka koji dakle utoliko nije pojava, nego je prema ovoj moći inteligibilan, premda se uostalom kao karika prirodnoga lanca može pribrojiti osjetilnome svijetu?

Načelo međusobnoga kauzaliteta pojava potrebno nam je da bismo za prirodne događaje mogli tražiti i navesti prirodne uvjete, tj. uzroke u pojavi. Ako se to prihvati i nikakvim izuzetkom ne oslabi, onda razum koji

u svojoj empirijskoj primjeni vidi samo prirodu, imajući i prava na to, ima sve što može zahtijevati, a fizička objašnjenja idu nesmetano svojim tokom. To međutim nije ni najmanje na uštrb tome načelu, pretpostavljajući uostalom, da bi to imalo biti samo uobraženje, ako se prihvati da između prirodnih uzroka ima i takvih u kojih je moć, samo inteligibilna, jer se njezino određenje za djelovanje nikada ne osniva na empirijskim uvjetima, nego samo na razlozima razuma, ali ipak tako da je *djelovanje u pojavi* toga uzroka primjereno svima zakonima empirijskoga kauzaliteta. Na ovaj način bio bi naime djelatni subjekt kao *causa phaenomenon* povezan s prirodom u nerazdvojivoj zavisnosti svih njenih djelovanja. I samo noumenon toga subjekta (sa svim njegovim kauzalitetom u pojavi) sadržavao bi određene uvjete koji bi se morali smatrati kao čisto inteligibilni, ako se čovjek od empirijskoga predmeta hoće dići do transcendentalnoga. Ako mi naime slijedimo prirodno pravilo samo u onome što među pojavama može biti uzrok, onda možemo biti bez brige za to kakav se razlog pomišlja o ovim pojavama i njihovoj vezi u tome transcendentalnom subjektu koji nam je empirijski nepoznat. Ovaj inteligibilni razlog ne tiče se nikako empirijskih pitanja, nego se odnosi samo na mišljenje u čistome razumu. I premda učinke toga mišljenja i toga djelovanja čistoga razuma nalazimo u pojavama, ipak se te pojave ništa manje moraju moći potpuno objasniti prema prirodnim zakonima na osnovi svoga uzroka u pojavi, pri čemu se upravljamo samo prema njihovu empirijskome karakteru kao najvišemu načelu objašnjenja, mimoilazeći kao sasvim nepoznat inteligibilni karakter koji je transcendentalni uzrok empirijskoga, osim ukoliko se on naznačuje samo pomoću empirijskoga kao njegov osjetilni znak. Dajte da to primijenimo na iskustvo. Čovjek je jedna od pojava osjetilnoga svijeta, a utoliko i pojava prirodnih uzroka, kojega kauzalitet mora stajati pod prirodnim zakonima. Prema tome on kao takav mora imati i empirijski karakter poput svih drugih prirodnih stvari. Mi taj empirijski karakter opažamo pomoću sila i snaga što ih on očituje u svojim djelovanjima. Kod nežive ili samo životinjski oživljene prirode ne nalazimo nikakva razloga, da neku moć pomišljamo drukčije nego jednostavno osjetimo uvjetovanu. No čovjek, koji inače cijelu prirodu poznaje samo pomoću osjetila, spoznaje samoga sebe također i pomoću same apercepcije, i to u djelovanjima i unutrašnjim određenjima koje on nipošto ne može ubrojiti u dojmove osjetila. I tako je on dakako sam sebi u jednu ruku fenomen, ali u drugu, naime u pogledu određenih snaga, jednostavno inteligibilan predmet, jer se njegovo djelovanje nikako ne može pripisati receptivitetu osjetilnosti. Te snage nazivamo razumom i

umom. Poglavito se potonji posve osobito i naročito razlikuje od svih empirijski uvjetovanih sila, jer svoje predmete razmatra jedino prema idejama, određujući prema njima razum koji svoje (doduše također čiste) pojmove upotrebljava empirijski.

Da ovaj um pak ima kauzalitet, naime da mi sebi bar predočujemo takav kauzalitet kod njega, jasno je po *imperativima* koje u svemu praktičnome postavljamo kao pravila izvršilačkim snagama. Onaj *»treba da«* (das Sollen) izražava neku vrstu nužnosti i veze s razlozima kakve inače nema u cijeloj prirodi. Razum može o njoj spoznati samo ono *što jest,* ili što je bilo, ili što će biti. Nemoguće je da bi u njoj nešto *trebalo biti* drukčije nego što zaista jest u svima ovim vremenskim odnosima, štoviše onaj *»treba da«* (das Sollen) nema uopće nikakva značenja, ako čovjek ima pred očima samo tok prirode. Mi nikako ne možemo pitati što treba da se u prirodi dogodi, isto tako kao što ne možemo pitati, kakva svojstva treba da ima kružnica, nego što se događa u prirodi, ili kakva svojstva ima kružnica.

Onaj *»treba da«* izražava neko moguće djelovanje, a njegov je razlog čisti pojam, dok naprotiv jednostavnom prirodnom djelovanju uvijek mora biti razlog neka pojava. Djelovanje mora međutim na svaki način biti moguće pod prirodnim uvjetima, ako je na nj upravljen onaj *»treba da«;* ali ovi se prirodni uvjeti ne tiču određenja same samovolje, nego samo djelovanja i njegova posljetka u pojavi. Ma koliko prirodnih razloga bilo koji me tjeraju na *htijenje,* ma koliko osjetilnih podražaja, ipak oni ne mogu proizvesti onaj *»treba da« (obavezatnost).* Oni mogu proizvesti samo htijenje koje ni izdaleka nije nužno i uvijek samo uvjetovano, i kojemu naprotiv onaj *»treba da« (obavezatnost),* što ga izriče um, suprotstavlja mjeru i cilj, štoviše zabranu i autoritet. Da li to bio predmet čiste osjetilnosti (ugodnost) ili i čistoga uma (dobro), um ne popušta onome razlogu koji je empirijski dan, i ne povodi se za redom stvari kako se prikazuju u pojavi. Naprotiv on sebi s potpunim spontanitetom stvara svoj vlastiti red prema idejama kojima prilagođuje empirijske uvjete i prema kojima proglašava nužnima čak ona djelovanja, koja se *nisu ni dogodila,* pa se možda i neće dogoditi, ali on ipak za sva ta djelovanja pretpostavlja, da u pogledu njih može imati kauzalitet, jer bez toga on od svojih ideja ne bi mogao očekivati nikakve učinke u iskustvu.

Dopustite sada da ostanemo kod toga i da barem prihvatimo kao moguće, da um s obzirom na pojave zaista ima kauzalitel. Tada on, koliko god je um, ipak mora na sebi pokazivati neki empirijski karakter, jer svaki uzrok pretpostavlja pravilo prema kojemu određene pojave slijede kao

učinci. Svako pravilo pak zahtijeva neku jednoličnost učinaka, koja je osnovom pojmu uzroka (kao snage), koji mi, ukoliko mora biti jasan iz samih pojmova, možemo nazvati njegovim empirijskim karakterom koji je stalan, dok se naprotiv učinci prema uvjetima koji ih prate i dijelom ograničavaju pojavljuju u promjenljivim oblicima.

Tako dakle svaki čovjek ima empirijski karakter svoje volje koji nije ništa drugo nego određen kauzalitet njegova uma, ukoliko ovaj u svojim djelovanjima pokazuje neko pravilo prema kojemu se umski razlozi i njihova djelovanja mogu razabrati prema svojoj vrsti i svojim stupnjevima i prosuditi subjektivna načela njegove volje. Budući da sam taj empirijski karakter moramo izvesti iz pojava kao djelovanja i iz njegova pravila koje daje iskustvo, sva su djelovanja čovjeka u pojavi određena njegovim empirijskim karakterom i drugim sudjelatnim uzrocima prema poretku prirode. Kad bismo pak sve pojave njegove volje mogli istražiti do temelja, onda ne bi bilo ni jednoga jedinog ljudskog čina koji ne bismo mogli sigurno unaprijed proreci i na osnovi njegovih prethodnih uvjeta spoznati, da je nuždan. S obzirom na ovaj empirijski karakter nema dakle slobode, pa ipak mi samo na osnovi empirijskoga karaktera možemo promatrati čovjeka, ukoliko samo *razmatramo,* i htjeti da fiziologijski ispitamo motive njegovih djelovanja, kao što se to događa u antropologiji.

No ako upravo ova ista djelovanja razmotrimo s obzirom na um, i to ne spekulativni, da bi se ona djelovanja objasnila prema svome postanju, nego samo utoliko ukoliko je um uzrok koji ih sam proizvodi, jednom riječi ako ih usporedimo s njime u *praktičnome* pogledu, onda nalazimo posve drugo pravilo i red nego što je prirodni red. Jer ondje se sve to možda *nije trebalo dogoditi* što se prema prirodnome toku ipak *dogodilo* i što se prema svojim empirijskim razlozima neminovno moralo dogoditi. No kadikad nalazimo ili bar mislimo da nalazimo, da su ideje uma uistinu dokažale kauzalitet u pogledu čovječjih djelovanja kao pojava, i da su se dogodila ne zato što su bila određena empirijskim uzrocima, nego zato što su bila određena razlozima uma.

Pretpostavimo, dakle, da bi se moglo reći: um ima kauzalitet u pogledu pojava. Bi li se onda njegovo djelovanje moglo zvati slobodno, kad je ono u njegovu empirijskome karakteru (osjetilnome načinu) posve točno određeno i nužno? Ovaj je opet određen u inteligibilnome karakteru (načinu mišljenja). No mi taj način ne poznajemo, nego ga označujemo pojavama koje zapravo daju neposredno spoznati samo osjetilni način (empirijski karakter)[333]. Djelovanje pak, ukoliko ga valja pripisati načinu

mišljenja kao njegovu uzroku, ipak ne proizlazi iz njega prema empirijskim zakonima, tj. ne tako, da prethode uvjeti čistoga uma, nego samo tako da *prethode* njegovi učinci u pojavi unutrašnjeg osjetila. Cisti um kao jednostavna inteligibilna moć nije podvrgnut vremenskoj formi, a prema tome ni uvjetima vremenskoga slijeda. Kauzalitet uma u inteligibilnome karakteru *ne nastaje* ili ne počinje u određeno vrijeme da bi proizveo kakav učinak. Jer inače bi on sam bio podvrgnut prirodnome zakonu pojava, ukoliko prirodni zakon određuje kauzalne nizove prema vremenu, pa bi taj kauzalitet onda bio priroda, a ne sloboda. Tako ćemo moći reći: ako um u pogledu pojava može imati kauzalitet, onda je on moć *pomoću* koje prvo počinje osjetilni uvjet nekog empirijskoga niza učinaka. Naime uvjet koji leži u umu nije osjetilan i sam dakle ne počinje. Prema tome se onda događa ono što nam je nedostajalo u svim empirijskim nizovima: da je sam *uvjet* sukcesivnoga niza događaja mogao biti empirijski neuvjetovan. Ovdje je naime uvjet *izvan* pojava (u inteligibilnome), a prema tome nije podvrgnut nikakvom osjetilnom uvjetu i nikakvome vremenskom određenju pomoću uzroka koji prethodi.

No u jednome drugom pogledu pripada upravo ovaj isti uzrok i nizu pojava. Čovjek je sam pojava. Njegova volja ima empirijski karakter koji je (empirijski) uzrok svih njegovih djelovanja. Nema ni jednog uvjeta koji čovjeka određuje primjereno ovome karakteru, a koji ne bi bio sadržan u nizu prirodnih djelovanja i koji se ne bi podvrgavao njihovu zakonu, prema kojemu ne nalazimo nikakav empirijski neuvjetovani kauzalitet onoga što se događa u vremenu. Zato ni jedno dano djelovanje ne može započeti upravo samo od sebe (jer se može opažati samo kao pojava). Ali o umu se ne može reći da prije onoga stanja, u kojemu on određuje volju, prethodi neko stanje u kojemu se određuje samo ono drugo stanje. Budući da naime sam um nije pojava, pa nije podvrgnut nikakvim uvjetima osjetilnosti, kod njega čak u pogledu njegova kauzaliteta nema nikakvoga vremenskog slijeda. Na nj se dakle ne može primijeniti dinamički zakon prirode koji prema pravilima određuje vremenski slijed.

Um je dakle trajni uvjet svih hotimičnih djelovanja pod kojima se čovjek pojavljuje. Svako je od ovih djelovanja u empirijskome karakteru čovjeka unaprijed određeno još prije nego što se dogodi. U pogledu inteligibilnoga karaktera, od kojega je onaj samo osjetilna shema, ne vrijedi nikakav *prije* ili *poslije,* a svako djelovanje, bez obzira na vremenski odnos u kojemu stoji s drugim pojavama, jest neposredni učinak inteligibilnoga karaktera čistoga uma. Ovaj djeluje prema tome slobodno, a

da u lancu prirodnih uzroka nije dinamički određen vanjskim ili unutrašnjim, ali po vremenu prethodnim razlozima. A ta njegova sloboda može se ne samo negativno smatrati kao nezavisnost od empirijskih uvjeta (jer time bi umska moć prestala biti uzrokom pojava), nego se i pozitivno može označiti kao snaga da sama od sebe započne neki niz događaja, tako da u njoj samoj ništa ne počinje. Naprotiv ona kao neuvjetovani uvjet svakoga hotimičnog djelovanja ne dopušta nad sobom nikakve uvjete, koji po vremenu prethode, dok njezino djelovanje ipak počinje u nizu pojava, ali ono u njemu ne može nikada sačinjavati apsolutno prvi početak.

Da bi se objasnilo regulativno načelo uma primjerom iz njegove empirijske upotrebe — ne da se potvrdi (jer takvi su dokazi nesposobni za transcendentalne tvrdnje) — neka se uzme kakvo hotimično djelo, npr. zlobnu laž kojom je čovjek unio izvjesnu zabunu u društvo, a koja se najprije ispituje prema njenim motivima iz kojih je nastala, pa se zatim prosuđuje kako se zajedno sa svojim posljedicama njemu može upisati u grijeh. U prvome pogledu ispituje se njegov empirijski karakter do njegovih izvora koji se traže u lošu odgoju, zločestu društvu, dijelom i u zloći naravi koja je neosjetljiva za stid, a dijelom se svaljuju na lakoumnost i nepromišljenost, pri čemu se ne puštaju s vida prigodni uzroci koji daju povod. U svemu tome postupa se kao uopće u istraživanju niza odrediläčkih uzroka za dano prirodno djelovanje. Premda se misli da je na taj način djelo određeno, ipak se ništa manje prekorava počinitelj, i to ne zbog njegove nesretne naravi, ne zbog okolnosti koje utječu na njega, štoviše ni zbog njegova prethodnog načina života. Pretpostavlja se, naime, da se može ostaviti sasvim po strani, kakav je bio taj prethodni način života, pa smatrati kao da se protekli niz nije dogodio, a samo djelo kao posve neuvjetovano s obzirom na prethodno stanje, kao da počinitelj njime sasvim sam od sebe započinje jedan niz posljedica. Ono prekoravanje osniva se na zakonu uma prema kojemu se ovaj smatra kao uzrok koji je držanje toga čovjeka mogao i trebao drukčije odrediti bez obzira na sve one spomenute empirijske uvjete. A k tome se kauzalitet uma ne smatra možda samo kao konkurencija, nego sam o sebi kao potpun, makar osjetilne pokretne sile i ne bile za nj, nego čak protiv njega. Djelo se pripisuje njegovu inteligibilnome karakteru, sada, u času kad laže, krivnja je potpuno na njemu. Prema tome je um bez obzira na sve empirijske uvjete čina bio potpuno slobodan, pa taj čin valja posve pripisati njegovoj nemarnosti.

Prema ovome sudu okrivljavanja lako je vidjeti kako se kod toga misli,

da sva ona osjetilnost nipošto ne aficira um, da se on ne mijenja (premda se mijenjaju njegove pojave, naime način kako se on pokazuje u svojim djelovanjima), da u njemu ne prethodi nikakvo stanje koje određuje iduće stanje, da prema tome i ne pripada u niz osjetilnih uvjeta koji pojave čine nužnima prema prirodnim zakonima. On, um, kod svih je ljudskih djelovanja pod svim vremenskim okolnostima nazočan i istovrstan, ali sam nije u vremenu i ne dolazi možda u novo stanje u kojemu prije toga nije bio; on je *odredilački,* ali nije *odrediv* s obzirom na novo starije. Zato se ne može reći: zašto um sebe nije drukčije odredio? nego samo: zašto *pojave* svojim kauzalitetom nije drukčije odredio? No na to nije moguć odgovor. Naime drugi inleligibilni karakter bio bi dao drugi empirijski karakter. A kad kažemo da je počinitelj, bez obzira na cijeli svoj način života koji je dosada vodio, ipak mogao ostaviti laž, onda to samo znači da ona neposredno stoji pod moći uma i da um u svome kauzalitetu nije podvrgnut nikakvim uvjetima pojave i vremenskoga toka, da doduše razlika vremena također može sačinjavati neku glavnu razliku pojava u odnosu jednih prema drugima, ali kako ove nisu nikakve stvari, a prema tome ni uzroci sami o sebi, to one ne mogu sačinjavati razliku djelovanja s obzirom na um.

U prosuđivanju slobodnih djelovanja s obzirom na njihov kauzalitet možemo doći samo do *inteligibilnog uzroka,* ali ne možemo izaći *izvan njega* Mi možemo spoznati da on određuje slobodno, tj. nezavisno od osjetilnosti i da na takav način može biti osjetilno-uvjetovani uvjet pojava. No zašto inteligibilni karakter pod danim okolnostima daje upravo ove pojave i ovaj empirijski karakter, to prekoračuje svu moć našeg uma da odgovori, štoviše svako njegovo pravo da samo i pita za to. To je isto tako kao kad bi se pitalo otkuda transcendentalni predmet našega vanjskog osjetilnoga zrenja daje upravo samo zor u *prostoru,* a ne kakav drugi. No zadatak koji smo imali riješiti nas i ne obavezuje na to, jer taj se zadatak sastojao u ovome: da Li sloboda prirodne nužnosti u jednom te istom djelovanju proturiječi. Na to smo pak dali dovoljan odgovor, jer smo pokazali da zakon kauzaliteta prirodne nužnosti ne aficira slobodu, jer je kod ove moguć odnos prema sasvim drugoj vrsti uvjeta nego kod prirodne nužnosti, a prema tome su obje jedna o drugoj neovisne, pa mogu da postoje nesmetano jedna od druge.

***

Zacijelo valja primijetiti da mi time nismo htjeli dokazati *realitet* slobode kao jedne od onih snaga koje sadržavaju uzrok pojava našega

osjetilnog svijeta. Naime ne samo da to ne bi bilo transcendentalno razmatranje koje ima posla samo s pojmovima, nego ono osim toga ne bi ni moglo poći za rukom, jer na osnovi iskustva nikada ne možemo zaključiti nešto što se nipošto ne smije pomišljati prema iskustvenim zakonima. Nadalje mi nismo ni htjeli dokazati *mogućnost* slobode. To naime ne bi pošlo za rukom, jer na osnovi samih pojmova a priori uopće ne možemo spoznati mogućnost nekoga realnog razloga i kauzaliteta. Sloboda se ovdje tretira samo kao transcendentalna ideja, uslijed koje um onim osjetilno neuvjetovanim misli apsolutno započeti neki niz uvjeta u pojavi. No pri tome se on zapleće u antinomiju sa svojim vlastitim zakonima koje propisuje empirijskoj upotrebi razuma. Da se pak ta antinomija osniva na samome prividu i da priroda bar ne *proturiječi* kauzalitetu iz slobode, to je bilo ono jedino što smo mogli napraviti, a do čega nam je jedino i bilo stalo.

IV. Rješenje kozmologijske ideje o totalitetu zavisnosti pojava prema njihovoj opstojnosti uopće

U prethodnom poglavlju razmatrali smo promjene osjetilnoga svijeta u njihovu dinamičkome nizu, jer je svaka od njih podvrgnuta nekoj drugoj kao svom uzroku. Sada nam ovaj niz stanja služi samo kao rukovodstvo, da bismo došli do neke opstojnosti koja bi mogla biti najviši uvjet svega promjenljivoga, naime do *nužnoga bića.* Ovdje se ne radi o neuvjetovanome kauzalitetu, nego o neuvjetovanoj egzistenciji same supstancije. Dakle niz o kojemu je riječ zapravo je samo niz pojmova, a ne zorova, ukoliko je jedan uvjet drugoga.

Lako je međutim vidjeti da uopće u nizu zavisne opstojnosti ne može biti neuvjetovanoga člana kojega bi egzistencija bila upravo nužna, jer jeu skupu pojava sve promjenljivo, dakle u opstojnosti uvjetovano. Kad bi prema tome pojave bile stvari same o sebi, a njihov bi uvjet zajedno s uvjetovanim upravo zato uvijek pripadao jednom istom nizu zorova, onda nikada ne bi moglo postojati neko nužno biće kao uvjet opstojnosti pojava osjetilnoga svijeta.

No dinamički regres ima u sebi tu osebujnost i različitost od matematičkoga, što se uvjeti ovoga niza uvijek moraju smatrati kao

njegovi dijelovi, pa prema tome kao istovrsni, dakle kao pojave, jer matematički niz zapravo uvijek ima posla samo sa sastavljanjem dijelova u cjelinu ili rastavljanjem cjeline na njezine dijelove. U dinamičkome regresu naprotiv uvjet s uvjetovanim ne mora upravo nužno sačinjavati empirijski niz, jer se ne radi o mogućnosti neuvjetovane cjeline od danih dijelova ili o mogućnosti neuvjetovanoga dijela za danu cjelinu, nego o izvođenju nekoga stanja iz njezinih uzroka ili o izvođenju slučajne opstojnosti same supstancije iz nužnog uzroka.

Tako nam kod prividne antinomije koju imamo pred sobom preostaje još jedan izlaz. Dok naime oba međusobno proturječna načela u različnom odnosu istodobno mogu biti istinita, tako da su sve stvari osjetilnoga svijeta svakako slučajne, pa imaju dakle uvijek samo empirijski uvjetovanu egzistenciju, dotle za čitav niz ipak postoji i neempirijski uvjet, tj. neuvjetovano-nužno biće. Ovo biće kao inteligibilni uvjet ne bi naime pripadalo nizu kao njegov član (čak ni kao najviši član), niti bi ono ikoji član niza napravilo empirijski-neuvjetovanim, nego bi cijeli osjetilni svijet ostavilo u njegovoj empirijski-neuvjetovanoj opstojnosti koja se provlači kroz sve članove. Ovaj način, da se pojave osnuju na neuvjetovanoj opstojnosti, razlikovat će se dakle od empirijski-neuvjetovanoga kauzaliteta (slobode) u prethodnom poglavlju u tome, što je kod slobode sama stvar kao uzrok (substantia phaenomenon) ipak pripadala u niz uvjeta a samo se njezin kauzalitet pomišljao kao inteligibilan, dok bi se ovdje naprotiv nužno biće moralo pomišljati sasvim izvan niza osjetilnoga svijeta (kao ens extramundanum) i samo kao inteligibilno. Na taj se način jedino može spriječiti da se samo to biće ne podvrgne slučajnosti i zavisnosti svih pojava.

Dakle *regulativno* je *načelo* uma u pogledu ovoga našeg zadatka da sve u osjetilnome svijetu ima empirijski uvjetovanu egzistenciju i da u njemu s obzirom na kakvo god svojstvo uopće nema neuvjetovane nužnosti, da nema takvoga člana u nizu uvjeta za koji se ne bi uvijek morao očekivati i, koliko je moguće, tražiti empirijski uvjet u mogućem iskustvu, pa nam ništa ne daje prava da neku opstojnost izvedemo iz nekog uvjeta izvan empirijskoga niza ili pak da ga u samome nizu smatramo potpuno nezavisnim i samostalnim. No zato se ipak ne smije nijekati da čitav niz ne bi mogao biti zasnovan na nekom inteligibilnom biću (koje je zato slobodno od svakog empirijskog uvjeta, pa sadržava, štoviše, osnovu mogućnosti svih ovih pojava).

No pri tome se i ne misli da se dokaže bezuvjetno-nužna opstojnost

nekoga bića ili da se na njoj osnuje samo i mogućnost prosto inteligibilnog uvjeta egzistencije pojava u osjetilnome svijetu. Naprotiv: kao što ograničavamo um da ne bi napustio nit empirijskih uvjeta i da ne bi odlutao u *transcendentna* načela objašnjavanja koja nisu sposobna ni za kakav prikaz in concreto, da se tako i s druge strane ograniči zakon čisto empirijske primjene razuma da ne bi odlučivao o mogućnosti stvari uopće i da ono inteligibilno, premda ga ne možemo upotrijebiti za objašnjenje pojava, ne bi zato *proglasio nemogućim.* Na taj se način dakle samo pokazuje da potpuna slučajnost svih prirodnih stvari i svih njihovih (empirijskih) uvjeta posve lijepo može zajedno postojati s hotimičnom pretpostavkom nužnoga, premda samo inteligibilnog uvjeta, dakle da se ne može naći pravo proturječje između ovih tvrdnja i da prema tome *obje mogu bili istinite.* Sve ako je o sebi i nemoguće takvo apsolutno nužno razumsko biće, ipak se to nipošto ne može zaključiti na osnovi slučajnosti i zavisnosti svega onoga, što pripada osjetilnome svijetu, a isto tako ni na osnovi načela da ne treba stati ni kod jednoga njihova člana, ukoliko je slučajan, i pozivati se na neki uzrok izvan svijeta. Um ide svojim putem u empirijskoj, a svojim posebnim putem u transcendentalnoj primjeni.

Osjetilni svijet sadržava samo pojave, ali one su samo predodžbe koje su uvijek opet osjetimo uvjetovane. A kako ovdje nikada nemamo za svoj predmet stvari same o sebi, ne smijemo se čuditi što nikada nemamo prava da s jednoga člana empirijskih nizova, koji god to član bio, napravimo skok izvan veze osjetilnosti, kao da bi to bile stvari same o sebi koje bi egzistirale izvan svoga transcendentalnog uzroka i koje bi se mogle napustiti da bi se uzrok njihove opstojnosti tražio izvan njih. To bi se kod slučajnih stvari konačno svakako moralo dogoditi, ali ne kod samih *predodžbi* o stvarima, čija je slučajnost sama tek fenomen, pa može dovesti samo do takvoga regresa koji određuje fenomene, tj. koji je empirijski. No pomišljati inteligibilnu osnovu pojava, tj. osjetilnoga svijeta, i pomišljati je, kao da je oslobođena od slučajnosti ovoga potonjega, to se ne protivi ni neograničenom empirijskom regresu u nizu pojava ni njihovoj potpunoj slučajnosti. Ali to je i ono jedino što smo imali napraviti za ukidanje prividne antinomije i što se samo na taj način dalo učiniti. Ako je naime svaki uvjet za svako uvjetovano (s obzirom na opstojnost) osjetilan i upravo zato pripadan nizu, onda je i sam opet uvjetovan (kao što to iskazuje antiteza četvrte antinomije). Dakle: ili je moralo ostati proturječje s umom koji zahtijeva ono neuvjetovano, ili se to neuvjetovano moralo izvan niza staviti u ono inteligibilno, a njegova nužnost ne zahtijeva

empirijski uvjet niti ga dopušta, pa je prema tome u pogledu pojava bezuvjetno nužna.

Empirijska upotreba uma (u pogledu uvjeta opstojnosti u osjetilnome svijetu) ne aficira se priznanjem prosto inteligibilnoga bića, nego ide prema načelu potpune slučajnosti od empirijskih uvjeta do viših, koji su uvijek isto tako empirijski. No ovo regulativno načelo isto tako ne isključuje pretpostavku inteligibilnog uzroka koji nije u nizu, ako se radi o čistoj upotrebi uma (s obzirom na svrhe). Onda naime taj inteligibilni uzrok znači za nas transcendentalnu i nepoznatu osnovu mogućnosti niza uopće, a opstojnost te osnove koja je od svih uvjeta niza nezavisna i u pogledu ovih uvjeta neuvjetovano-nužna, nije u suprotnosti s neograničenom slučajnošću osjetilnoga niza, pa zato ni s regresom koji se nigdje ne dovršava u nizu empirijskih uvjeta.

Završna primjedba o cijeloj antinomiji čistoga uma

Dokle god mi sa svojim umskim pojmovima imamo za predmet samo totalitet uvjeta u osjetilnome svijetu i ono što u pogledu njih može služiti umu, dotle su naše ideje doduše transcendentalne, ali ipak *kozmologijske*. No čim mi ono neuvjetovano (a o tome se zapravo radi) stavimo u ono što je sasvim izvan svakoga mogućeg iskustva, onda ideje postaju *transcendentne*. One ne služe samo za dovršenje empirijske upotrebe uma (koja ostaje ideja, koja se nikada ne da izvesti, ali koje se uvijek valja držati) nego se od toga potpuno rastaju, pa sebi same prave predmete kojih materijal nije uzet iz iskustva niti se njihov objektivni realitet osniva na dovršenju empirijskoga niza, nego na čistim pojmovima a priori. Takve transcendentalne ideje imaju samo inteligibilan predmet za koji je svakako dopušteno da se prizna kao transcendentalan objekt o kojemu se uostalom ništa ne zna. Ali za to da ga pomišljamo kao stvar odredivu pomoću njegovih različnih i unutrašnjih predikata nemamo mi na svojoj strani ni razloga mogućnosti (kao nezavisnih od svih iskustvenih pojmova), a ni najmanjeg opravdanja da takav predmet prihvatimo, pa je stoga taj transcendentalni objekt čista mišljevina. Unatoč tome sili nas da se odvažimo na taj korak ona kozmologijska ideja koja je prouzročila četvrtu antinomiju. Naime opstojnost pojava, koja u samoj sebi nikako nije

osnovana nego je uvijek uvjetovana, zahtijeva od nas da potražimo nešto što je različito od svih pojava, dakle neki inteligibilni predmet kod kojega ova slučajnost prestaje. No ako smo sebi jednom dopustili da izvan područja cjelokupne osjetilnosti prihvatimo zbilju koja postoji za sebe, da pojave smatramo samo slučajnim vrstama predodžbi inteligibilnih predmeta o takvim bićima koja su sama inteligencije[334], onda nam preostaje samo analogija prema kojoj iskorišćujemo iskustvene pojmove, da bismo sebi ipak stvorili neki pojam o inteligibilnim stvarima o kojima o sebi nemamo ni najmanjega znanja. Budući da mi ono što je slučajno, upoznajemo samo pomoću iskustva, dok je ovdje govor o stvarima koje nisu predmet iskustva, mi ćemo znanje o njima morati izvesti iz onoga što je o sebi nužno, iz čistih pojmova o stvarima uopće. Zato nas prvi korak što ga pravimo izvan osjetilnoga svijeta prisiljava da svoja nova znanja započnemo od istraživanja apsolutno-nužnoga bića i da se iz njegovih pojmova izvedu pojmovi svih stvari, ukoliko su jednostavno inteligibilne. Taj ćemo pokušaj napraviti u idućemu poglavlju.

TREĆE POGLAVLJE

DRUGE KNJIGE

transcendentalne dijalektike

Ideal čistoga uma

PRVI ODSJEK

O idealu uopće

Naprijed smo vidjeli da se pomoću čistih *razumskih pojmova* bez ikakvih uvjeta osjetilnosti ne mogu predočivati nikakvi predmeti, jer nedostaju uvjeti njihova objektivnoga realiteta, pa nalazimo u njima samo formu mišljenja. Unatoč tome mogu se prikazati in concreto ako se primijene na pojave, jer u njima oni zapravo imaju građu za iskustveni pojam koji nije ništa drugo nego razumski pojam in concreto. *Ideje* su međutim još više udaljene od objektivnoga realiteta nego *kategorije,* jer se ne može naći nikakva pojava, u kojoj bi se dale prikazati in concreto. One sadržavaju određenu potpunost, koju ne dostiže ni jedna moguća empirijska spoznaja, a um ima pri tome u vidu samo sustavno jedinstvo, ali ga nikada ne postizava potpuno.

No još više nego ideja udaljeno je od objektivnoga realiteta ono što ja nazivam *idealom.* Pod njim ne razumijevam ideju samo in concreto, nego in individuo, tj. kao pojedinačnu stvar koja je samo pomoću ideje odrediva ili čak određena.

Čovječanstvo u cijeloj svojoj savršenosti sadržava ne samo proširenje svih bitnih svojstava koja pripadaju ovoj prirodi i koja sačinjavaju naš pojam o njemu, i to sve do potpune kongruencije s njegovim ciljevima, a to bi bio naš pojam savršenoga čovječanstva, nego i sve ono što izvan ovoga pojma pripada potpunu određenju ideje. Jer od svih oprečnih predikata može samo jedan jedini biti podesan za ideju najsavršenijega čovjeka. Što je nama ideal, to je *Platonu* bila *ideja božanskoga razuma,* pojedinačni predmet u njegovu čistome zoru, ono najsavršenije svake vrste mogućih bića i praosnova svih kopija u pojavi.

Ne idući međutim tako daleko, moramo priznati da ljudski um sadržava

ne samo ideje, nego i ideale koji doduše nemaju poput *platonskih* stvaralačke, ali ipak *praktične* snage (kao regulativna načela), i koji su osnova mogućnosti savršenosti sigurnih *djelovanja.* Moralni pojmovi nisu potpuno čisti umski pojmovi, jer im u osnovi leži nešto empirijsko (ugoda ili neugoda). Unatoč tome mogu oni posve lijepo služiti kao primjer čistih umskih pojmova s obzirom na načelo, kojim um stavlja pregrade slobodi koja je o sebi bezakonita (dakle ako se pazi samo na njihovu formu). Krepost, a s njome ljudska mudrost u njenoj cijeloj čistoći jesu ideje. Ali mudrac (stoičara) je ideal, tj. čovjek koji egzistira jedino u mislima, ali koji s idejom mudrosti potpuno kongruira. Kao što ideja daje *pravilo,* tako ideal u takvome slučaju služi kao *uzorak* potpunog određenja *kopije,* pa nemamo nikakvoga drugog mjerila svojih djelovanja nego držanje toga božanskog čovjeka u nama s kojim se možemo uspoređivati, prosuđivati se i na taj način poboljšati, premda mi ono držanje nikada ne možemo dostići. Ako i nećemo da ovim idealima priznamo objektivni realitet (egzistenciju), ipak ih zato ne valja smatrati kao obične tlapnje. Oni naprotiv sačinjavaju neophodno potrebno mjerilo uma kojemu je potreban pojam o tome što je na svoj način sasvim potpuno, da se prema tome procijeni i izmjeri stupanj i nedostaci onoga što je nepotpuno. No ideal htjeti realizirati u primjeru, tj. u pojavi kao npr. mudraca u romanu, to je nemoguće. Osim toga ima to u sebi nešto besmisleno i malo utješno, jer prirodne pregrade koje su neprekidno na uštrb potpunosti u ideji onemogućuju svaku iluziju kod takvoga pokušaja, čineći na taj način sumnjivim i sličnim izmišljotini samo dobro koje leži u ideji.

Tako to stoji s idealom uma koji se uvijek mora osnivati na određenim pojmovima i služiti kao uzor, bilo za izvršavanje ili prosuđivanje. Posve drukčije stoji s tvorevinama uobrazilje. O njima se nitko ne može izjasniti i dati razumljiv pojam, u neku ruku *monograme* koji su samo pojedinačne, ako i ne određene crte prema nekome pravilu koje se ne da navesti. Te crte sačinjavaju neki obris koji, tako reći, više lebdi u središtu različnih iskustava, a ne određenu sliku o kakvima slikari fizionomičari tvrde da je imaju u svojoj glavi, a koje su neka nepriopćiva sjena njihovih produkata ili prosuđivanja. Te tvorevine uobrazilje mogu se, premda samo u nepravome smislu, nazvati idealima osjetilnosti, jer treba da su nedostiživi uzor mogućih empirijskih zorova, a ipak ne daju pravilo koje je sposobno za objašnjenje i ispitivanje.

Namjera uma u pogledu njegovih ideala jest naprotiv potpuno određenje prema pravilima a priori. Stoga on sebi pomišlja predmet koji bi trebalo da

bude potpuno odrediv prema načelima, premda za to nedostaju dovoljni uvjeti u iskustvu i premda je sam pojam transcendentan.

DRUGI ODSJEK TREĆEGA POGLAVLJA

O transcendentalnom idealu

(Prototypon transscendentale)

Svaki je pojam u pogledu onoga što u njemu samome nije sadržano neodređen i stoji pod načelom *odredivosti,* a to znači da mu od dva međusobno kontradiktorno oprečna predikata može pripadati samo jedan, a to se načelo osniva na načelu proturječja. Stoga je on samo logičko načelo koji apstrahira od svakoga sadržaja spoznaje, pa ima pred očima samo njezinu logičku formu.

No svaka *stvar* stoji s obzirom na svoju mogućnost još pod načelom potpunog određenja, prema kojemu joj od svih mogućih predikata, ukoliko se oni usporede sa svojim oprekama, mora pripadati jedan. Ovo se načelo[335] ne osniva samo na načelu proturječja, jer on osim odnosa dvaju proturječnih predikata razmatra svaku stvar još u odnosu prema *cjelokupnoj mogućnosti* kao skupu svih predikata stvari uopće. A kako takvu mogućnost pretpostavlja kao uvjet a priori, to predočuje svaku stvar onako kako ona iz udjela što ga ima u onoj cjelokupnoj mogućnosti izvodi svoju vlastitu mogućnost[336]. Dakle načelo potpunog određenja odnosi se na sadržaj, a ne jednostavno na logičku formu. Ono je načelo sinteze svih predikata koji bi trebalo da sačinjavaju potpuni pojam o nekoj stvari, a ne samo načelo analitične predodžbe pomoću jednog od dva oprečna predikata, i najposlije: on je transcendentalna pretpostavka, naime pretpostavka materije za svaku *mogućnost* da materija a priori mora sadržavati podatke za *posebnu* mogućnost svake stvari.

Načelo: *sve što egzistira, potpuno je određeno,* znači ne samo to da mu uvijek pripada jedan od svakoga para *danih* predikata koji su međusobno oprečni, nego da joj pripada jedan i od svih mogućih predikata. Pomoću ovoga načela uspoređuju se među sobom ne samo predikati logički, nego se sama stvar uspoređuje sa skupom svih mogućih predikata transcendentalno. To će načelo reći: da bi se neka stvar spoznala potpuno, mora se spoznati svaka mogućnost i na taj način, bilo jesno ili niječno, odrediti stvar. Potpuno je određenje dakle pojam koji mi prema njegovu

totalitetu nikada ne možemo prikazati in concreto. Prema tome osniva se ono na ideji koja ima svoje sijelo jedino u umu koji razumu propisuje pravilo njegove potpune upotrebe.

Premda je ova ideja o *skupu svake mogućnosti,* ukoliko je on kao uvjet osnovom potpunog određenja svake stvari, sama još neodređena u pogledu predikata koji ga sačinjavaju, pa pomišljamo njome samo skup svih mogućih predikata uopće, ipak mi kod pobližeg istraživanja otkrivamo da ta ideja kao prapojam isključuje mnoštvo predikata, koji su kao izvedeni već dani pomoću dragih predikata ili koji ne mogu stajati jedan kraj drugoga, i da se ta ideja pročišćuje do potpuno a priori određenoga pojma. Na taj način postaje on pojmom o jednome jedinom predmetu koji je samom idejom potpuno određen, pa se prema tome mora nazvati *idealom* čistoga uma.

Ako sve moguće predikate razmotrimo ne samo logički, nego i transcendentalno, tj. prema njihovu sadržaju, onda otkrivamo da se pomoću nekih od njih predočuje bitak, a pomoću drugih čisti nebitak. Logička negacija, koja se označuje samo riječcom »ne«, zapravo nikada ne pripada pojmu, nego jedino njegovu odnosu prema nekom dragome u sudu i ne može dakle ni izdaleka biti dovoljan da označuje neki pojam u pogledu njegova sadržaja. Izraz »nesmrtan« nikako ne može dati spoznaju da se njime predočuje neki čisti nebitak na predmetu, nego ostavlja sav sadržaj netaknut. Transcendentalna negacija znači naprotiv nebitak sam o sebi kojoj se suprotstavlja transcendentalna afirmacija, a ona je nešto, čiji pojam već sam o sebi izražava neki bitak. Stoga se on naziva realitetom (stvarnošću, Sachheit), jer su predmeti nešto (stvari) samo pomoću njega i dokle on seže, dok naprotiv oprečna negacija znači samo čisti nedostatak, a gdje se samo ona misli, predočuje se ukidanje svake stvari.

Dakle negaciju nitko ne može pomišljati određeno, a da nema za osnovu oprečnu afirmaciju. Slijepac od rođenja ne može sebi stvoriti ni najmanju predodžbu o tami, jer nema predodžbe o svijetlu; ni divljak o siromaštvu, jer ne poznaje blagostanje. Neznalica nema pojma o svome neznanju, jer nema pojma o znanju itd.[337] [338]Prema tome su i svi pojmovi negacija izvedeni, a realiteti sadržavaju data i tako reći materiju ili transcendentalni sadržaj za mogućnost i potpuno određenje svih stvari.

Ako se dakle potpunom određenju u našem umu postavi za osnovu transcendentalni supstrat koji, tako reći, sadržava cijelu zalihu građe odakle se mogu uzeti svi mogući predikati stvari, onda taj supstrat nije

ništa drugo nego ideja o cjelokupnosti realiteta (omnitudo realitatis). Sve prave negacije nisu onda ništa drugo nego *pregrade,* pa se ne bi mogle nazivali takvima kad ne bi bilo osnovom ono neograničeno (cjelokupnost).

No ovim sveposjedovanjem realiteta predočen je i pojam *stvari same o sebi* kao potpuno određen, a pojam najrealnijega bića (ens realissimus) jest pojam jednoga pojedinačnog bića, jer od svih mogućih oprečnih predikata nalazimo u njegovu određenju samo jedan, naime onaj, koji apsolutno pripada bitku. Prema tome je to transcendentalan *ideal* koji je osnova potpunom određenju koje nalazimo kod svake egzistencije i koje sačinjava najviši i potpuni materijalni uvjet njezine mogućnosti, pa se svako pomišljanje predmeta uopće prema njihovu sadržaju mora svesti na nj. No to je i jedini pravi ideal za koji je ljudski um sposoban, jer se samo u ovome jedinom slučaju jedan o sebi opći pojam o nekoj stvari potpuno sam od sebe određuje i spoznaje kao predodžba o nekoj individui.

Logičko određenje pojma pomoću uma osniva se na disjunktivnom umskom zaključku u kojemu gornjak sadržava logičku razdiobu (diobu sfere nekog općeg pojma), donjak ograničava ovu sferu sve do jednoga dijela, a zaključak pomoću toga dijela određuje pojam. Opći pojam realiteta uopće se ne može a priori razdijeliti, jer se bez iskustva ne poznaju nikakve određene vrste realiteta koje bi bile sadržane pod onim rodom. Tako transcendentalni gornjak potpunog određenja svih stvari nije ništa drugo nego predodžba o skupu svega realiteta. On nije jednostavno pojam koji *pod sobom* sadržava sve predikate prema njihovu transcendentalnome sadržaju, nego ih on obuhvaća *u sebi.* Potpuno određenje svake stvari osniva se pak na ograničenju te *cjelokupnosti* realiteta, jer se stvari nešto pridaje, dok se ostalo isključuje, a to se slaže s onim »ili — ili« disjunktivnoga gornjaka i s određenjem predmeta pomoću jednoga od članova ove razdiobe u donjaku. Prema tome je upotreba uma, kojom on transcendentalni ideal postavlja kao osnovu svakoga određenja svih mogućih stvari, analogna onoj prema kojoj on postupa u disjunktivnim umskim zaključcima. To je bilo načelo koje sam gore postavio kao osnovu sustavnoj razdiobi svih transcendentalnih ideja, a prema kojemu se one proizvode paralelno i odgovarajući trima vrstama umskih zaključaka.

Razumije se samo o sebi, da um za ovu svoju namjeru, tj. da sebi predoči samo nužno potpuno određenje stvari, ne pretpostavlja egzistenciju takvog bića koje je primjereno idealu, nego samo njegovu ideju, da bi iz neuvjetovanoga totaliteta potpunog određenja izveo uvjetovani, tj. totalitet onoga što je ograničeno. Za um je dakle ideal praslika (prototypon) svih

stvari, koje sve zajedno kao nedostatne kopije (ectypa) od njega uzimaju građu za svoju mogućnost, a približavajući mu se manje ili više, ipak su u svako doba beskrajno daleko od toga da ga dostignu.

Tako se svaka mogućnost stvari (sinteze raznolikoga prema njezinu sadržaju) smatra kao izvedena, a kao iskonska jedino samo mogućnost onoga što sadržava u sebi sav realitet. Naime sve negacije (koje su jedini predikati prema kojima se sve drugo dade razlikovati od najrealnijega bića) jednostavna su ograničenja većega i najposlije najvišega realiteta. Prema tome te negacije pretpostavljaju ovaj najviši realitet, pa su po sadržaju samo izvedene iz njega. Sva raznolikost stvari samo je isto toliki mnogostruki način da se ograniči pojam najvišega realiteta koji je njihov zajednički supstrat, kao što su svi likovi mogući samo kao različni načini da se ograniči beskonačni prostor. Zato se predmet ideala uma, koji se nalazi samo u njemu, naziva i *prabićem* (ens originarium), ukoliko pak nema nikakvoga bića nad sobom, *najvišim bićem* (ens summum), a ukoliko sve kao uvjetovano stoji pod njima, onda *bićem svih bića* (ens entium). No sve to ne znači objektivan odnos zbiljskoga predmeta prema drugim stvarima, nego odnos ideje prema pojmovima, pa nas ostavlja u potpunome neznanju u pogledu egzistencije bića s takvom neobičnom prednošću.

Budući da se isto tako ne može reći da se prabiće sastoji od mnogo izvedenih bića, jer svako od njih to prabiće pretpostavlja, pa ga prema tome ne može sačinjavati, ideal će se prabića također morati pomišljati kao jednostavan.

Stoga se izvođenje svake druge mogućnosti iz ovoga prabića, govoreći točno, neće ni moći smatrati nekim *ograničenjem* njegova najvišega realiteta i, tako reći, *diobom* toga realiteta. Onda bi se naime prabiće smatralo prostim agregatom od izvedenih bića, a to je prema prethodnom nemoguće, premda smo to sebi isprva u prvome sirovom obrisu tako predočivali. Najviši realitet bio bi naprotiv osnova mogućnosti svih stvari kao *načelo,* a ne kao *skup,* pa se raznolikost stvari ne bi osnivala na ograničenju samoga prabića, nego na njegovoj potpunoj posljedici. Toj bi posljedici pripadala i cijela naša osjetilnost zajedno sa svim realitetom u pojavi koja kao ingredijencija ne može pripadati ideji najvišega bića.

Ako mi sada dalje tako ispitujemo ovu svoju ideju hipostazirajući je, onda ćemo prabiće pomoću samoga pojma najvišega realiteta moći odrediti kao jedinstveno, jednostavno, svedostatno, vječno itd., jednom riječju u njegovoj neuvjetovanoj potpunosti pomoću svih predikamenata. Pojam

takvoga bića jest pojam o *Bogu* uzet u transcendentalnome smislu, pa je tako ideal čistoga uma predmet transcendentalne *teologije,* kao što sam to i gore naveo.

Međutim bi ova upotreba transcendentalne ideje ipak već prekoračila granice svoga određenja i dopustivosti. Um ju je naime postavio za osnovu potpunom određenju stvari uopće samo kao pojam o svemu realitetu, a. da ne traži da sav taj realitet bude objektivno dan i da sam sačinjava neku stvar. Ovo posljednje jest samo izmišljotina kojom raznolikost svoje ideje sabiramo i realiziramo u idealu kao posebnome biću. Za to mi nemamo prava, pa čak ni mogućnosti da upravo prihvatimo takvu hipotezu, kao što se i svi zaključci, koji proističu iz takvog ideala, ništa ne tiču potpunog određenja stvari, radi kojega je ideja jedino bila potrebna, pa nemaju na nj ni najmanjeg utjecaja.

Nije dovoljno da se opiše postupak našeg uma i njegova dijalektika, nego se mora nastojati da se otkriju i njeni izvori, da bi se sam taj privid mogao objasniti kao fenomen razuma, jer ideal o kojemu govorimo osnovan je na prirodnoj, a ne jednostavno na hotimičnoj ideji. Zato ja pitam: kako um dolazi do toga da svu mogućnost stvari smatra kao izvedenu iz. jedne jedine koja je osnovom, naime iz mogućnosti najvišega realiteta, i da onda taj najviši realitet pretpostavlja kao sadržan u nekome posebnom prabiću?

Odgovor proizlazi sam od sebe iz raspravljanja transcendentalne analitike. Mogućnost predmeta osjetila jest njihov odnos prema našemu mišljenju u kojemu se nešto (naime empirijska forma) a priori može pomišljati. Ono pak što sačinjava materiju, realitet u pojavi (što odgovara osjetu) mora biti dano, bez čega se nikako ne bi moglo pomišljati, a prema tome ne bi se mogla predočiti njegova mogućnost. Međutim se predmet osjetila može potpuno odrediti samo ako se usporedi sa svim predikatima pojave, pa se pomoću njih predočuje jesno ili niječno. No budući da ono što sačinjava samu stvar (u pojavi) kod toga mora biti dano, naime ono realno bez kojega se ne bi moglo ni pomišljati, dok je ono, u čemu je dan realitet svih pojava, jedinstveno sveobuhvatno iskustvo, materija se za mogućnost svih predmeta osjetila mora pretpostaviti kao dana u jednome skupu. Na Ograničenju toga skupa jedino se može osnivati sva mogućnost empirijskih predmeta, njihova međusobna razlika i njihovo potpuno određenje. Uistinu nam ne mogu biti dani nikakvi drugi predmeti osim predmeta osjetila, i to samo u kontekstu mogućeg iskustva. Prema tome *za nas* ništa nije predmet ako ne pretpostavlja skup svega empirijskog

realiteta kao uvjet njegove mogućnosti. Prema nekoj prirodnoj iluziji mi to sada smatramo načelom koje mora vrijediti za sve stvari uopće, ali koje zapravo vrijedi samo za one, koje bivaju dane kao predmeti naših osjetila. Prema tome ćemo empirijsko načelo svojih pojmova mogućnosti stvari kao pojava pomoću izostavljanja ovog ograničenja smatrati transcendentalnim načelom mogućnosti stvari uopće.

No što mi potom ovu ideju o skupu svega realiteta hipostaziramo, to dolazi odatle što *distributivno* jedinstvo iskustvene upotrebe razuma dijalektički preobražavamo u *kolektivno* jedinstvo iskustvene cjeline, pa pomišljamo sebi onda u toj cjelini pojave pojedinačnu stvar koja sadržava u sebi sav empirijski realitet. To se onda pomoću već spomenute transcendentalne subrepcije zamjenjuje s pojmom stvari koja stoji na čelu mogućnosti svih stvari, za čije potpuno određenje ona daje realne uvjete[339].

TREĆI ODSJEK TREĆEGA POGLAVLJA

O dokazima spekulativnog uma, da se zaključi opstojnost najvišega bića

Bez obzira na prijeku potrebu uma da se pretpostavi nešto što razumu sasvim može biti osnovom za potpuno određenje njegovih pojmova, ipak um odviše lako opaža ono idealno i izmišljeno takve pretpostavke, a da bi ga samo to navelo da čistu vlastitu tvorevinu svoga mišljenja odmah prihvati kao zbiljsko biće, ako ničim drugim ne bi bio prisiljen da svoje stanje mirovanja potraži negdje u regresu od danog uvjetovanoga k neuvjetovanome, koje doduše o sebi i samom svome pojmu još nije dano kao zbiljsko, ali koje jedino može dovršiti niz uvjeta koji su dovedeni do osnova toga niza. To je dakle put kojim ide svaki ljudski um, pa čak i najobičniji, premda svaki ne može izdržati na njemu. On ne počinje od pojmova, nego od običnog iskustva i stavlja u osnovu nešto, što egzistira. No to tlo tone, ako ne počiva na nepomičnoj stijeni apsolutno-nužnoga. Međutim sama ova stijena lebdi bez potpornja, ako izvan i ispod nje još ima praznoga prostora i ako ona sama ne ispunja sve, tako da ne ostavlja više mjesta za neko *zašto,* tj. ako prema realitetu nije beskonačna.

Ako nešto, ma što to bilo, egzistira, onda se također mora prihvatiti da nešto *nužno egzistira.* Naime ono što je slučajno egzistira samo pod

uvjetom nečega drugoga kao njegova uzroka, a taj zaključak o ovome uzroku vrijedi dalje i za drugi, sve do nekog uzroka koji nije slučajan, pa upravo zato postoji nužno bez uvjeta. To je argument na kojemu um osniva svoj progres prema prabiću.

Sada um traži pojam nekoga bića koje je kao neuvjetovana nužnost prikladno za takvu odliku egzistencije, ne toliko zato da se iz njegova pojma a priori zaključi njegova opstojnost[340], nego samo da se između svih pojmova mogućih stvari nađe onaj koji u sebi nema ništa što proturiječi apsolutnoj nužnosti. Da nešto naime ipak mora upravo nužno egzistirati smatra on nakon prvoga zaključka već riješenim. Ako on dakle može odstraniti sve što se ne slaže s tom nužnošću, osim jedne stvari, onda je ta stvar upravo nužno biće, makar se njegova nužnost mogla ili ne mogla shvatiti, tj. izvesti samo iz njegova pojma.

Dakle čini se da je biće, kojega pojam za svaki »zašto« sadržava njegov »zato« i koje ni u jednome dijelu i ni u kojemu pogledu nije defektno, što na svaki način dostaje kao uvjet, upravo zato prikladno za apsolutnu nužnost, jer njemu samome kraj vlastitoga posjedovanja svih uvjeta za sve što je moguće nije potreban nikakav uvjet, štoviše nije ni sposobno za nj. Prema tome ono bar u jednome dijelu zadovoljava pojam neuvjetovane nužnosti, u čemu njemu nije ravan ni jedan drugi pojam koji na sebi ne pokazuje takvo obilježje nezavisnosti od svih daljih uvjeta, jer je nedostatan, pa mu je potrebna dopuna. Istina je da se iz toga još ne može sigurno zaključiti da ono, što u sebi ne sadržava najviši i u svakome pogledu potpuni uvjet, mora zato s obzirom na svoju egzistenciju još samo biti uvjetovano. Ali to biće ipak nema na sebi jedinog obilježja neuvjetovane opstojnosti koje umu omogućuje da neko biće pomoću jednoga pojma a priori spozna kao neuvjetovane.

Pojam bića najvišega realiteta bio bi dakle od svih pojmova mogućih stvari najprikladniji za pojam neuvjetovano-nužnoga bića, pa ako ga i ne zadovoljava potpuno, ipak mi nemamo izbora nego smo prisiljeni da se držimo njega, jer ne smijemo ne mariti za egzistenciju nužnoga bića. No ako tu egzistenciju priznamo, onda mi na cijelome području mogućnosti ipak ne možemo naći ništa što bi moglo imati temeljitijega prava na takvu prednost u opstojnosti.

Takve je dakle kakvoće prirodni tok ljudskoga uma. Najprije se on uvjerava o opstojnosti nekoga nužnog bića. U ovome nužnom biću spoznaje neuvjetovanu egzistenciju. Sada on traži pojam onoga što je

nezavisno od svakog uvjeta, pa ga nalazi u onome što je samo dovoljan uvjet za sve drugo, tj. u onome što sadržava sav realitet. Sveukupnost pak bez granica jest apsolutno jedinstvo, pa mu pripada pojam jednoga jedinog, naime najvišega bića i tako um zaključuje da upravo nužno postoji najviše biće kao prauzrok svih stvari.

Ovome se pojmu ne može osporiti stanovita temeljitost, ako je govor o *odlukama*, naime ako čovjek jednom prizna opstojnost nekoga nužnog bića i ako se složi u tome da se mora odlučiti u što će ga staviti. Onda naime ne može prikladnije birati ili nema naprotiv nikakva izbora, nego je prisiljen da dade svoj glas apsolutnome jedinstvu potpunoga realiteta kao praizvoru mogućnosti. No ako nas ništa ne tjera da se odlučimo i ako bismo cijelu stvar radije ostavili na miru, dok nas puna težina dokaza ne bi prisilila na odobravanje, tj. ako se radi samo o *prosuđivanju* koliko mi od toga zadatka znamo i što mi sebi samo uobražavamo da znamo, onda se naš zaključak ni izdaleka ne pokazuje u tako povoljnu obliku, pa mu je potrebna naklonost da nadoknadi nedostatak svojih opravdanih zahtjeva.

Ako naime priznamo da je sve onako kao što ovdje leži pred nama, naime prvo: da se iz bilo koje egzistencije (svakako i moje vlastite) ispravno može zaključiti egzistencija neuvjetovano-nužnoga bića, drugo: da ja biće, koje sadržava sav realitet, a prema tome i svaki uvjet, moram smatrati upravo neuvjetovanim, dakle da je time nađen pojam stvari koja je prikladna za apsolutnu nužnost, onda se iz toga ipak nikako ne može zaključiti da pojam ograničenoga bića, koje nema najvišega realiteta, proturiječi zbog toga apsolutnoj nužnosti. Jer ako u njegovu pojmu i ne nalazim ono neuvjetovano što već pripada cjelokupnosti uvjeta, ipak se iz toga nikako ne može zaključiti da njegova opstojnost upravo zato mora biti uvjetovana, kao što u hipotetičnom umskom zaključku ne mogu reći: gdje nema određenog uvjeta (ovdje naime uvjeta potpunosti), tamo nema ni onoga što je uvjetovano. Naprotiv će nam ostati dopušteno da za nas isto tako i sva ostala ograničena bića vrijede kao bezuvjetno nužna, premda njihovu nužnost ne možemo zaključiti iz općega pojma što ga imamo o njima. Ali taj nam argument na taj način ne bi bio pribavio ni najmanji pojam o svojstvima nužnoga bića i ne bi uopće ništa postigao.

Unatoč tome ostaje tom argumentu određena važnost i ugled, koji mu se zbog te objektivne nedostatnosti još ne može odmah oduzeti. Pretpostavite naime da ima obavezatnosti koje bi u ideji uma bile posve ispravne, ali bez svakoga realiteta primjene na nas same, tj. koje bi bile bez pokretnih sila, kad se ne bi pretpostavljalo neko najviše biće koje bi praktičnim zakonima

moglo davati učinka i snage: onda bismo imali i tu obavezatnost da ispitamo pojmove koji su, ako objektivno i ne bi bili dovoljni, ipak prema mjerilu našeg uma od najveće važnosti, a u usporedbi s njima ipak ništa ne spoznajemo što bi bilo bolje i uvjerljivije. Dužnost da se bira napravila bi ovdje pomoću praktičnoga dodatka kraj neodlučnosti spekulacije, štoviše um kod nje same kao najobzirnijega suca ne bi našao nikakva opravdanja da pod snažnim motivima, premda samo nedovoljne spoznaje, nije poslušao ove razloge svojega suda iznad kojih bar ne poznajemo bolje.

Premda je ovaj argument zapravo transcendentalan, jer se osniva na unutrašnjoj nedostatnosti onoga što je slučajno, to je on ipak tako jednostavan i prirodan, da je primjeren najobičnijemu ljudskom razumu čim mu se jednom predoči. Čovjek vidi kako se stvari mijenjaju, nastaju i prolaze; one, dakle, ili barem njihovo stanje, moraju imati neki uzrok. No upravo to isto može se opet pitati o svakom uzroku koji u iskustvu ikada može biti dan. Kuda bismo dakle s većim pravom postavili *posljednji* kauzalitet. ako ne onamo gdje je i *najviši* kauzalitet, tj. u ono biće koje u samome sebi prvobitno sadržava dostatnost za svako moguće djelovanje i kojega pojam također veoma lako nastaje pomoću jedine značajke savršenstva koje sve obuhvaća. Ovaj najviši uzrok smatramo pak upravo nužnim, jer nalazimo da je apsolutno nužno da se dignemo do njega, a ne nalazimo nikakvoga razloga da idemo još dalje. Zato vidimo kako kod svih naroda kroz njihov najzasljepljeniji politeizam ipak probija po koja iskra monoteizma, do čega nije dovelo razmišljanje i duboka spekulacija, nego prirodni put običnoga razuma koji se malo pomalo prosvijetlio.

Moguće su samo tri vrste dokaza za opstojnost Boga na osnovi spekulativnog uma

Svi putovi kojima se u tome pogledu može udariti počinju ili od određenog iskustva i posebne kakvoće našeg osjetilnoga svijeta, koja je spoznata tim određenim iskustvom, pa se od njega po zakonima kauzaliteta uzdižu do najviših uzroka izvan svijeta; ili pak empirijski čine osnovom samo neodređeno iskustvo, tj. bilo kakvu opstojnost; ili apstrahiraju napokon od svakoga iskustva, zaključujući opstojnost najvišeg uzroka posve a priori na osnovi samih pojmova. Prvi je dokaz *fizikoteologijski,* drugi *kozmologijski,* treći *ontologijski* dokaz. Više ih nema, a i ne može ih biti više.

Ja ću pokazati da um na jednome putu (empirijskome) isto tako ništa ne postiže kao ni na drugome (transcendentalnome) i da uzalud širi svoja krila da bi se samom moći spekulacije uzdigao nad osjetilni svijet. Što se pak tiče reda kojim se moraju ispitati ove vrste dokaza, bit će on upravo obratan od onoga što ga uzima um koji se malo pomalo proširuje, a u kojemu smo ga isprva postavili. Pokazat će se, naime, da ipak samo *transcendentalni pojam* vodi um u ovoj njegovoj težnji i da u svima takvim pokušajima postavlja cilj koji je on odabrao, premda iskustvo daje prvi poticaj za to. Ja ću dakle početi ispitivanjem transcendentalnoga dokaza, pa ću zatim vidjeti što dodatak onoga, što je empirijsko, može učiniti za povećanje njegove dokazne snage.

ČETVRTI ODSJEK TREĆEGA POGLAVLJA

O nemogućnosti ontologijskoga dokaza za opstojnost Boga

Iz dosadašnjega se lako vidi, da je pojam apsolutno-nužnoga bića čisti umski pojam, tj. čista ideja čiji objektivni realitet time što je ona umu potrebna nije ni izdaleka još dokazana. Ona samo upućuje na stanovitu, premda nedostižnu potpunost, služeći zapravo više za to da razum ograniči, a ne da ga proširuje na nove predmete. Ovdje nalazimo tu čudnovatu i besmislenu stvar, da se čini nuždan i ispravan zaključak o nekoj apsolutno-nužnoj opstojnosti na osnovi dane opstojnosti uopće, a ipak su sasvim protiv nas svi uvjeti razuma da sebi stvorimo pojam o takvoj nužnosti.

U svako su doba govorili o *apsolutno-nužnome* biću, ali se ipak nisu toliko trudili da bi shvatili, da li i kako se jedna takva stvar može samo i pomišljati, koliko su se naprotiv trudili da dokažu njenu opstojnost. Nominalno objašnjenje ovoga pojma jest doduše posve lako, naime da je to nešto takvo da je njegov nebitak nemoguć. No time čovjek ne saznaje ništa više u pogledu uvjeta koji onemogućuju da se nebitak jedne stvari smatra takvim da ga je nemoguće pomišljati, a zapravo su ti uvjeti ono što se hoće da zna, naime možemo li mi pomoću toga pojma uopće što pomišljati ili ne.

Naime sve uvjete, koji su razumu u svako doba potrebni da bi nešto smatrao kao nužno, odbaciti riječju *»neuvjetovano«* to mi još ni izdaleka ne

čini razumljivim, pomišljam li ja pomoću pojma nečega, što je neuvjetovano-nužno, uopće još nešto ili možda ništa.

Još više: ovaj pojam na koji su se odvažili naprečac i koji je najposlije postao sasvim običan, mislili su povrh toga objasniti još mnoštvom primjera, tako da se činilo sasvim nepotrebnim svako dalje pitanje što se tiče njegove razumljivosti. Svako načelo geometrije, npr. da trokut ima tri kuta, jest upravo nužno, pa se tako o predmetu koji leži posve izvan sfere našega razuma govorilo, kao da se posve dobro razumije što se tim pojmom hoće o njemu reći.

Svi navedeni primjeri bez izuzetka potječu samo od *sudova,* a ne od *stvari* i njihove opstojnosti. Ali bezuvjetna nužnost suda nije apsolutna nužnost stvari. Naime apsolutna nužnost suda samo je uvjetovana nužnost stvari ili predikata u sudu. Gornje načelo ne kaže da su tri kuta upravo nužna, nego pod uvjetom da postoji (da je dan) trokut, postoje (u njemu) nužno i tri kuta. Unatoč tome dokazala je ona logička nužnost tako veliku moć svoje iluzije da je čovjek, pošto je sebi o nekoj stvari stvorio pojam a priori koji je bio tako postavljen, da je prema njegovu mišljenju opstojnost bila zahvaćena u njegovu opsegu — da je čovjek, velim ja, mislio, da iz toga sigurno može zaključiti da (prema pravilu identiteta) nužno postavljam i opstojnost, jer objektu toga pojma opstojnost nužno pripada, tj. pod uvjetom ako tu stvar postavim kao danu (egzistentnu), i da je zato samo ovo biće apsolutno-nužno, jer se ujedno pomišlja njegova opstojnost u samovoljno prihvaćenome pojmu i pod uvjetom da postavljam njegov predmet.

Ako ukinem predikat u identičnome sudu, a zadržim subjekt, onda nastaje proturječje, pa stoga i kažem: predikat nužno pripada subjektu. No ako subjekt ukinem zajedno s predikatom, onda ne nastaje proturječje, jer nema ništa više čemu bi se moglo proturiječiti. Postaviti trokut, a ipak ukinuti tri kuta, to je proturječno, ali ukinuti trokut zajedno s tri kuta, to nije proturječje. Upravo isto tako stoji s pojmom apsolutno-nužnoga bića. Ako ukinete njegovu opstojnost, onda ukidate samu stvar sa svim njenim predikatima. Odakle bi onda dolazilo proturječje? Izvana nema ništa čemu bi se proturiječilo, jer stvar nije izvanjski nužna; iznutra također nema ništa, jer ste ukidanjem same stvari ujedno ukinuli sve što je unutrašnje. Bog je svemoguć; to je nuždan sud. Svemogućnost se ne može ukinuti, ako postavite Božanstvo, tj. beskonačno biće s čijim je pojmom ona svemogućnost identična. No ako kažete: *Bog ne postoji,* onda nije dana ni svemogućnost niti bilo koji drugi od njegovih predikata, jer su svi zajedno

ukinuti sa subjektom, pa se u toj misli ne pokazuje ni najmanje proturječje.

Vidjeli ste, dakle, da nikada ne može nastati unutrašnje proturječje, ako predikat suda ukinem zajedno sa subjektom, pa bio to predikat koji mu drago. Sada vam ne preostaje nikakav izgovor, nego vi morate reći: ima subjekata koji se nikako ne mogu ukinuti, dakle koji moraju ostati. No to će reći upravo toliko: ima apsolutno-nužnih subjekata, pretpostavka u čiju sam ispravnost ja upravo sumnjao i čiju ste mi mogućnost vi htjeli pokazati. Ja sebi naime ne mogu stvoriti ni najmanji pojam o nekoj stvari koja za sobom, ako se ukine zajedno sa svim svojim predikatima, ostavlja proturječje, a pomoću čistih pojmova a priori nemam bez toga proturječja nikakvoga obilježja nemogućnosti.

Protiv svih ovih općih zaključaka (od kojih se nitko živ ne može ustegnuti) zahtijevate vi od mene u jednome slučaju, koji postavljate kao istinski dokaz, da ipak ima jedan, i to samo ovaj jedini pojam, kod kojega je nebitak ili ukidanje njegova predmeta u sebi samome proturječno, a to je pojam najrealnijega bića. To biće sadržava, velite, cjelokupni realitet, pa ste u pravu da takvo biće pretpostavite kao moguće (što ja zasada dopuštam, premda pojam, koji sebi ne proturiječi, ni izdaleka još ne dokazuje mogućnost predmeta)[341]. No pod cjelokupnim realitetom obuhvaćena je i opstojnost. Dakle opstojnost leži u pojmu mogućega. Ako se sada ta stvar ukine, onda se ukida unutrašnja mogućnost stvari, a to je proturječno.

Ja odgovaram: vi ste u proturječje zapali već onda kad ste u pojmu stvari, koju ste, pod kakvim god skrivenim imenom, htjeli pomišljati samo prema njenoj mogućnosti, unijeli pojam njezine egzistencije. Ako vam se to prizna, onda ste prividno dobili igru, ali uistinu niste ništa kazali, jer ste počinili prostu tautologiju. Ja vas pitam je li načelo: *ova ili ona stvar* (koju vam ja priznajem kao moguću, koja god to bila) *egzistira* — je li to načelo, pitam ja, analitično ili sintetično načelo? Ako je analitično, onda vi opstojnošću stvari ništa ne dodajete svojoj misli o toj stvari. No onda bi ili misao koja je u vama morala biti sama ta stvar, ili ste pretpostavili opstojnost kao pripadnu mogućnosti, pa ste potom opstojnost, kako tvrdite, zaključili na osnovi unutrašnje mogućnosti, a to je samo bijedna tautologija. Riječ realitet, koja u pojmu stvari drukčije zvuči nego egzistencija u pojmu predikata, ne sačinjava stvar. Jer ako sve postavljanje (bez obzira na to što postavljate) nazivate realitetom, onda ste stvar već sa svim njenim predikatima postavili u pojmu subjekta i prihvatili je kao zbiljsku, a u predikatu to samo ponavljate. Priznate li naprotiv, kao što to

opravdano svaki razboriti čovjek mora priznati, da je svako egzistencijalno načelo sintetično, kako biste onda htjeli tvrditi da se predikat egzistencije ne da ukinuti bez proturječja, jer ova odlika osebujno pripada samo analitičnim sudovima kojih se karakter osniva upravo na tome.

Ja bih se doduše nadao da bih točnim određenjem pojma egzistencije bez daljega uništio ovu mudrijašku argumentaciju, da nisam ustanovio kako iluzija u zamjenjivanju logičkoga predikata s realnim, (tj. određenjem neke stvari) odbija gotovo svaku pouku. Kao *logički predikat* može služiti sve što god se hoće, dapače sam subjekt može se predicirati o samome sebi, jer logika apstrahira od svakog sadržaja. Ali određenje je predikat koji pridolazi povrh pojma subjekta, pa ga povećava. Dakle određenje ne mora biti već sadržano u njemu.

Bitak očigledno nije realan predikat, tj. pojam o nečemu što može pridoći pojmu neke stvari. Ono je samo peticija neke stvari ili stanovitih određenja samih o sebi. U logičkoj je primjeni samo kopula suda. Sud: *Bog je svemoguć* sadržava dva pojma koji imaju svoje objekte: Bog i svemogućnost. Riječca *»je«* nije još predikat, nego samo ono što predikat stavlja u *odnos* prema subjektu. Ako saberem subjekt (Bog) sa svima njegovim predikatima (kojima pripada i svemogućnost,) i ako kažem: *Bog jest,* ili Bog postoji, onda ja pojmu Bog ne dodajem nov predikat, nego samo subjekt sam o sebi sa svim njegovim predikatima, i to *predmet* u odnosu prema mojemu pojmu. I predmet i pojam moraju sadržavati točno jedno isto, a stoga pojmu koji izražava samo mogućnost ne može ništa više pridoći samo iz toga razloga što ja njegov predmet (pomoću izraza: on jest) pomišljam kao upravo dan. I tako ono što je zbiljsko ne sadržava ništa više nego ono što je samo moguće. Stotinu zbiljskih talira ne sadržava ništa više nego stotinu mogućih. Budući da naime stotinu mogućih talira znače pojam, a stotinu zbiljskih predmet i njegovu poziciju samu o sebi, moj pojam u tome slučaju, kad bi predmet sadržavao više nego on, ne bi izražavao cijeli predmet, a prema tome on također ne bi bio pojam koji je primjeren predmetu. Ali u mojem imućstvenom stanju sadržano je više sa stotinu zbiljskih talira nego s njihovim čistim pojmom (tj. s njihovom mogućnošću). U zbilji je predmet ne samo analitički sadržan u mome pojmu, nego pridolazi sintetički mojemu pojmu (koji je određenje mojega stanja) a da se bitkom izvan mojeg pojma ni najmanje ne proširuje tih pomišljenih stotinu talira.

Ako ja dakle pomišljam neku stvar pomoću kojih god i koliko god predikata hoću (čak u potpunom određenju), onda stvari baš ništa ne

pridolazi uslijed toga što ja još dodajem da ta stvar jest. Jer inače ne bi egzistirala upravo ta stvar, već bi egzistiralo više nego što sam pomišljao u pojmu, pa ne bih mogao reći da egzistira upravo predmet mojega pojma. Ako u jednoj stvari pomišljam čak cjelokupni realitet osim jednoga, onda time što kažem da takva nedostatna stvar egzistira ne pridolazi realitet koji nedostaje, nego ona egzistira upravo s onim istim nedostatkom s kojim sam je pomišljao. Inače bi egzistiralo nešto drugo nego što sam pomišljao. Ako pak pomišljam neko biće kao najviši realitet (bez nedostatka), onda još uvijek ustaje pitanje da li ono egzistira ili ne. Premda naime u mojemu pojmu uopće ništa ne nedostaje od mogućega realnog sadržaja neke stvari, svejedno još nešto nedostaje u odnosu prema cijelome mojem stanju mišljenja, naime da spoznaja nekog objekta i a posteriori bude moguća. Ovdje se i pokazuje uzrok teškoće koja pri tome postoji. Ako bi bio govor o predmetu osjetila, onda egzistenciju stvari ne bih mogao zamijeniti sa samim pojmom stvari. Pomoću pojma pomišlja se naime predmet samo kao suglasan s općim uvjetima moguće empirijske spoznaje uopće, ali pomoću egzistencije pomišlja se kao sadržan u kontekstu cjelokupnog iskustva, jer se pojam o predmetu ni najmanje ne proširuje pomoću povezivanja s cjelokupnim iskustvom, ali naše mišljenje dobiva njime jedno moguće opažanje više. Ako naprotiv egzistenciju hoćemo pomišljati samo pomoću čiste kategorije, onda nije čudo što ne možemo navesti obilježje kojim bismo je razlikovali od jednostavne mogućnosti.

Naš pojam o nekome predmetu može dakle sadržavati što i koliko hoće, mi ipak moramo izaći iz njega da bismo mu podijelili egzistenciju. Kod predmeta osjetila događa se to zbog veze s jednim od mojih opažanja prema empirijskim zakonima. No za objekte čistoga mišljenja nema nikakvoga sredstva da se spozna njihova opstojnost, jer bi se morao spoznati posve a priori, ali naša svijest o svakoj egzistenciji (bilo neposredno pomoću opažanja ili pomoću zaključaka koji nešto povezuju s opažanjem) pripadala bi posve jedinstvu iskustva, a egzistencija izvan ovoga područja ne može se doduše proglasiti upravo nemogućom, ali ona je pretpostavka koju ničim ne možemo opravdati.

Pojam najvišega bića u mnogome je pogledu veoma korisna ideja. No upravo zato što je ona samo ideja, posve je nesposobna da bi se samo pomoću nje proširila naša spoznaja u pogledu onoga što egzistira. Ona ne može ni to, da u pogledu mogućnosti proširi naše znanje. Analitično obilježje mogućnosti, koje se sastoji u tome da same pozicije (realiteti) ne proizvode proturječja, ne može se doduše osporiti. No budući da

povezivanje svih realnih svojstava u jednoj stvari sinteze o čijoj mogućnosti mi a priori ne možemo suditi, jer nam realiteti nisu specifično[342] dani[343], zato glasoviti Leibnitz ni izdaleka nije izvršio ono što je on sebi laskao, naime da je a priori spoznao mogućnost tako uzvišenog idealnog bića.

Prema tome je izgubljen svaki trud i posao oko ontologijskoga (kartezijevskog) dokaza o opstojnosti najvišega bića na osnovi pojmova. Čovjek isto tako ne bi postao bogatiji u spoznajama na osnovi samih ideja kao ni trgovac u pogledu imutka kad bi sadržaju svoje blagajne htio objesiti nekoliko ništica, da bi poboljšao svoje stanje.

PETI ODSJEK TREĆEGA POGLAVLJA

O nemogućnosti kozmologijskoga dokaza za opstojnost Boga

Bilo je to nešto sasvim neprirodno i samo obnavljanje skolastičke domišljatosti, da se iz posve samovoljno stvorene ideje izvede opstojnost samoga predmeta koji joj odgovara. Zapravo se to ovim putem ne bi nikada bilo ni pokušalo, da nije prethodila potreba našeg uma da za egzistenciju uopće prihvati nešto nužno (kod čega se pri dizanju može stati) i da mu, budući da ta nužnost bezuvjetno i a priori mora biti izvjesna, nije bio prisiljen potražiti pojam koji bi po mogućnosti zadovoljio takav zahtjev, dajući da se neka opstojnost spozna potpuno a priori. Taj pojam mislili su naći samo u ideji najrealnijega bića. I tako se ta ideja upotrebljavala samo za određenije znanje o onome o čemu je čovjek već inače bio osvjedočen i uvjeren da mora egzistirati, tj. za određenije znanje o nužnome biću. Ovaj se prirodni put uma međutim tajio i mjesto da se s tim pojmom završilo, pokušalo se od njega započeti, da bi se iz njega izvela nužnost opstojnosti, a zapravo je bio određen da je samo dopuni. Iz toga je pak proizišao neuspjeli ontologijski dokaz koji niti zadovoljava prirodni i zdravi razum niti školsko ispitivanje.

Kozmologijski dokaz, koji ćemo sada istražiti, zadržava vezu apsolutne nužnosti s najvišim realitetom. No mjesto da poput prvoga na osnovi najvišega realiteta zaključi nužnost u opstojnosti, zaključuje on naprotiv po neuvjetovanoj nužnosti nekoga bića, koja je unaprijed dana, njegov

neograničeni realitet. I tako on bar utoliko dovodi sve u kolosijek načina zaključivanja, koji je ne znam da li razuman ili solistički, ipak bar prirodan, donoseći sa sobom najviše uvjerljivosti ne samo za obični nego i za spekulativni razum. Taj način zaključivanja očigledno povlači i prve osnovne crte za sve dokaze prirodne teologije za kojima se težilo u svako doba i za kojima će se i nadalje težiti, koliko god su ih skrivali i uljepšavali. Mi ćemo sada predočiti i podvrći ispitu taj dokaz što ga je Leibnitz nazivao i dokazom a contingentia mundi.

On glasi ovako: ako nešto egzistira, onda mora egzistirati i apsolutno-nužno biće. U najmanju ruku pak egzistiram ja sam; dakle egzistira neko apsolutno-nužno biće. Donjak sadržava iskustvo, gornjak sadržava zaključak koji na osnovi iskustva uopće zaključuje opstojnost onoga, što je nužno[344]. Dakle dokaz počinje zapravo od iskustva, a prema tome on ne dokazuje posve a priori ili ontologijski. Kako se pak predmet svakoga mogućeg iskustva zove svijet, to se ovaj dokaz naziva *kozmologijskim* dokazom. A kako on apstrahira i od svakoga posebnog svojstva predmeta iskustva, prema kojemu bi se ovaj svijet mogao razlikovati od svakoga mogućega, to se on već po svome nazivu razlikuje i od fizikoteologijskoga dokaza, kojemu su kao dokazna načela potrebna opažanja posebne kakvoće ovoga našeg osjetilnog svijeta.

Međutim dokaz zaključuje dalje: nužno se biće može ograničiti samo na jedan jedini način, tj. s obzirom na sve moguće predikate samo pomoću jednoga od njih. Prema tome mora nužno biće biti *potpuno* određeno pomoću svoga pojma. Ali o jednoj je stvari moguć samo jedan jedini pojam koji je a priori potpuno određuje, naime pojam najrealnijega bića (ens realissimum): dakle pojam najrealnijega bića jest jedini kojim se može pomišljati nužno biće, tj. najviše biće egzistira nužno.

U ovome kozmologijskom argumentu sastaju se tolika sofistička načela, da se čini da je spekulativni um ovdje upotrijebio svu svoju dijalektičku umjetnost da bi stvorio najveći transcendentalni privid koji je moguć. Mi ćemo zasada ispitivanje tih sofističkih načela ostaviti po strani da bismo napravili očiglednom samo jednu njegovu lukavštinu s kojom on jedan stari argument u prerušenu obliku postavlja kao novi, pozivajući se na odobravanje dvaju svjedoka, naime na čistog umskog svjedoka i na jednoga drugoga s empirijskim ovjerovljenjem, a ipak je to samo onaj prvi koji jednostavno mijenja ruho i glas, da bi ga smatrali za drugoga svjedoka. Da bi svoj temelj položio veoma sigurno, upire se ovaj dokaz o iskustvo, dajući sebi time vid kao da je različit od ontologijskoga dokaza koji se

sasvim pouzdaje u same čiste pojmove a priori. Kozmologijski se dokaz međutim služi iskustvom, samo da bi napravio jedan jedini korak, naime do opstojnosti nužnoga bića uopće. Kakva svojstva ima to biće, to nam empirijsko dokazno načelo ne može reći, nego se tu um sasvim rastaje od njega, pa istražuje iza samih pojmova kakva svojstva uopće mora imati apsolutno-nužno biće, tj. koja od svih mogućih stvari sadržava u sebi potrebne uvjete

(requisita) za apsolutnu nužnost. Sada um misli da samo u pojmu najrealnijega bića nalazi ove rekvizite, pa zaključuje zatim: ono je to apsolutno-nužno biće. No jasno je da se pri tome pretpostavlja da pojam bića najvišega realiteta potpuno zadovoljava pojam apsolutne nužnosti u opstojnosti, tj. da se na osnovi najvišega realiteta dade zaključiti apsolutna nužnost u opstojnosti, načelo koje je zastupao ontologijski argument koji se dakle prihvaća u kozmologijskome dokazu i postavlja za osnovu, a tome se zapravo htjelo izbjeći. Jer apsolutna je nužnost opstojnost izvedena iz samih pojmova. Ako dakle kažem: pojam najrealnijega bića (ens realissimum) jest takav pojam, i to jedini, koji je prikladan za nužnu opstojnost i koji joj je adekvatan, onda također moram prihvatiti da se nužna opstojnost može izvesti iz njega. Prema tome je to zapravo samo iz samih pojmova izvedeni ontologijski dokaz koji u tzv. kozmologijskom dokazu daje ovome svu njegovu dokaznu snagu, a tobožnje je iskustvo sasvim izlišno, možda je samo zbog toga tu da nas navede na pojam apsolutne nužnosti, a ne da je dokaže na nekoj određenoj stvari. Čim mi naime to namjeravamo, onda moramo odmah napustiti svako iskustvo i tražiti između čistih pojmova koji od njih sadržava uvjete mogućnosti apsolutno-nužnoga bića. No ako se na takav način uvidjela samo mogućnost takvoga bića, onda je dokazana i njegova opstojnost; jer to će reći: između onoga što je moguće ima jedno biće kojemu pripada apsolutna nužnost, tj. to biće egzistira apsolutno-nužno.

Sve opsjene u zaključivanju mogu se najlakše otkriti ako se prikažu na školski način. Evo takvoga prikaza.

Ako je ispravno načelo: svako apsolutno-nužno biće jest ujedno najrealnije biće (a to je nervus probandi kozmologijskoga dokaza), onda se poput svih jesnih sudova bar per accidens mora dati okrenuti: dakle neka najrealnija bića ujedno su apsolutno-nužna bića. No jedno ens realissimum ne razlikuje se ni u jednome dijelu od drugoga, a što prema tome važi za *neka,* koja su sadržana pod ovim pojmom, to vrijedi i za *sva*. Prema tome ću stvar (u ovome slučaju) također moći *upravo* okrenuti, tj. svako

najrealnije biće jest nužno biće. Budući da je ovo načelo određeno samo na osnovi svojih pojmova a priori, samome pojmu najrealnijega bića mora pripadati i apsolutna nužnost toga bića. To je upravo ono što je tvrdio ontologijski dokaz a što kozmologijski nije htio priznati, ali što je on ipak podmetnuo svojim zaključcima, premda na skriven način.

Tako je drugi put, kojim udara spekulativni um da dokaže opstojnost najvišega bića, ne samo kao i prvi jednako varljiv, nego on ima na sebi još tu prijekornu stranu što počinja ignoratio elenchi. On nam naime samo obećava da će nas voditi novom stazom, ali nas nakon maloga zaobilaženja dovodi natrag na staru koju smo radi nove bili napustili.

Malo prije sam rekao da se u ovome kozmologijskom argumentu skriva cijelo gnijezdo dijalektičkih preuzetnosti što ga transcendentalna kritika lako može otkriti i razoriti. Ja ću ih sada samo navesti i već izvježbanome čitaocu prepustiti da dalje ispita i ukine ta varljiva načela.

Tu se npr. nalazi: 1) transcendentalno načelo da se prema onome, što je slučajno, zaključuje uzrok, a to načelo ima značenja samo u osjetilnome svijetu, dok izvan njega nema čak ni smisla. Naime čisti intelektualni pojam slučajnoga ne može proizvesti nikakvo sintetično načelo, kao što je načelo kauzaliteta, koje ima značenje i obilježje svoje primjene samo u osjetilnome svijetu. Ali ovdje je ono trebalo poslužiti upravo za to da bi se izašlo izvan osjetilnoga svijeta. 2) Načelo[345] da se po nemogućnosti beskonačnoga niza uzroka u osjetilnome svijetu koji su dani jedan za drugim zaključi neki prvi uzrok, na što nam ne daju prava ni sama načela umske primjene u iskustvu (kuda se ovaj lanac ne može produljiti). 3) Lažno zadovoljstvo uma sa samim sobom što se tiče dovršenja toga niza na taj način da se napokon odbaci svaki uvjet bez kojega ne može biti pojma nužnosti, a kako čovjek potom ništa više ne može shvatiti, on to prihvaća kao dovršenje svojega pojma. 4) Zamjenjivanje logičke mogućnosti pojma svega ujedinjenog realiteta (bez unutrašnjega proturječja) s transcendentalnom mogućnošću kojoj je potrebno načelo izvedivosti takve sinteze, ali koje se opet može odnositi jedino na područje mogućih iskustava itd.

Majstorluk kozmologijskoga dokaza jednostavno nastoji da se dokazu o opstojnosti nužnoga bića a priori izbjegne pomoću samih pojmova, a taj bi se dokaz morao izvesti ontologijski, ali mi se osjećamo nemoćni za to. U toj namjeri, koliko je moguće, zaključujemo prema zbiljskoj opstojnosti (nekog iskustva uopće), koja je napravljena osnovom, neki njezin

apsolutno-nužni uvjet. Onda nam nije potrebno da objasnimo mogućnost toga uvjeta. Jer ako je dokazano da on postoji, onda je pitanje o njegovoj mogućnosti sasvim nepotrebno. Ako pak to nužno biće hoćemo pobliže odrediti prema njegovoj mogućnosti, onda ne tražimo ono što je dovoljno da bismo na osnovi njegova pojma shvatili mogućnost njegove opstojnosti, jer kad bismo to mogli onda nam ne bi bila potrebna empirijska pretpostavka. Ne, mi tražimo samo negativni uvjet (conditio sine qua non) bez kojega neko biće ne bi bilo apsolutno-nužno. To bi doduše išlo u svakoj drugoj vrsti zaključaka u kojoj se na osnovi posljedice zaključuje razlog; ali ovdje se nesrećom događa da se uvjet, koji se zahtijeva za apsolutnu nužnost, može naći samo u jednome jedinom biću. Stoga bi ono u svome pojmu moralo sadržavati sve što je potrebno za apsolutnu nužnost, pa na taj način omogućiti da se ta apsolutna nužnost zaključi a priori, tj. ja bih i obratno morao moći zaključiti: ova stvar kojoj pripada ovaj pojam (najvišega realiteta) jest apsolutno nužna, a ako ja ne mogu tako zaključivati (kao što to moram priznati ako hoću da izbjegnem ontologijskome dokazu), onda sam i na svome novom putu loše sreće, pa se nalazim opet tamo odakle sam bio pošao. Pojam najvišega bića zadovoljava doduše a priori sva pitanja koja se mogu nabaciti o unutrašnjim određenjima neke stvari, pa je stoga i ideal bez premca, jer ga opći pojam između svih stvari ujedno odlikuje kao individuu. On međutim nikako ne zadovoljava pitanje o svojoj vlastitoj opstojnosti, a samo se o tome zapravo i radilo, pa se na pitanje onoga koji je prihvatio opstojnost nekoga nužnog bića, htijući samo znati koja se od svih stvari može smatrati kao nužno biće, nije moglo odgovoriti: ovo ovdje jest nužno biće.

Može doduše biti dopušteno da se *pretpostavi* opstojnost nekoga bića koje je kao najviši uzrok dovoljno za sva moguća djelovanja, da bi se umu olakšalo jedinstvo načela objašnjavanja, koje on traži. No uzeti sebi toliko prava da se čak kaže: *takvo biće egzistira nužno,* to nije više čedna izjava dopuštene hipoteze, nego smiona preuzetnost apodiktične izvjesnosti. Jer o tome o čemu se tvrdi da se spoznaje kao apsolutno-nužno mora i spoznaja bili apsolutno nužna.

Kod cijeloga zadatka transcendentalnog ideala radi se o ovome: ili da se za apsolutnu nužnost nađe pojam, ili da se za pojam o nekoj stvari nađe njezina apsolutna nužnost. Ako se može jedno, onda se mora moći i drugo; jer kao apsolutno-nužno spoznaje um samo ono što je nužno na osnovi svoga pojma. Oboje međutim nadilazi sasvim sve krajnje težnje da se u ovoj točki *zadovolji* naš razum, ali i sve pokušaje da se on umiri zbog

ove njegove nemoći.

Neuvjetovana nužnost koja nam je tako prijeko potrebna kao posljednji nosilac svih stvari jest prava provalija za ljudski um. Ni sama vječnost, koliko god je *Haller* umije jezovito uzvišeno opisivati, ni izdaleka još ne čini takav vrtoglavi dojam na dušu, jer ona samo *mjeri* trajnost stvari, ali ih ne *nosi*. Čovjek se ne može obraniti, ali ne može ni podnijeti tu misao da bi biće, koje mi sebi predočujemo također kao najviše između svih mogućih, u neku ruku kazalo samo sebi: ja sam od vječnosti do vječnosti, izvan mene nema ništa bez onoga što je nešto samo po mojoj volji; *ali odakle sam ja?* Ovdje sve ispod nas pada, a najveće kao i najmanje savršenstvo lebdi naprosto bez potpornja pred spekulativnim umom kojega to ništa ne stoji da dade, da jedno kao i drugo iščezne bez najmanje zapreke.

Mnoge sile prirode koje svoju opstojnost očituju u određenim djelovanjima, ostaju za nas neobjašnjive, jer ih opažanjem ne možemo dovoljno duboko ispitati. Transcendentalni objekt, koji je osnova pojavama, a s njime i razlog zašto naša osjetilnost ima mnogo više ove nego druge vrhovne uvjete, jesu i ostaju za nas neobjašnjivi, premda je uostalom sama stvar dana, iako nije spoznata. No za ideal čistoga uma ne može se kazati da je *neobjašnjiv,* jer on osim potrebe uma da njime dovrši svako sintetično jedinstvo nema ničim više da ovjeri svoj realitet. Budući da taj ideal i nije dan kao predmet koji se može pomišljati, zato on kao takav nije ni neobjašnjiv. On naprotiv kao čista ideja mora imati svoje sijelo i naći svoje rješenje u prirodi uma, pa se dakle mora moći ispitati. Jer um se sastoji upravo u tome da mi o svima svojim pojmovima, mišljenjima i tvrdnjama možemo položiti račun bilo na osnovi objektivnih ili, ako su običan privid, na osnovi subjektivnih razloga.

Otkrivanje i objašnjenje dijalektičkoga privida u svima transcendentalnim dokazima o opstojnosti nužnoga bića

Oba dosada izvedena dokaza bila su transcendentalna, tj. nezavisni od empirijskih načela. Jer premda kozmologijski dokaz postavlja osnovom neko iskustvo uopće, to on ipak nije izveden iz neke posebne kakvoće iskustva, nego iz čistih umskih načela u odnosu prema egzistenciji koja je dana pomoću empirijske svijesti uopće, pa čak i ovo rukovodstvo napušta

da bi se oslonio na same čiste pojmove. Što je dakle u ovim transcendentalnim dokazima uzrok dijalektičkoga, ali prirodnoga privida, koji veže pojmove nužnosti i najvišega realiteta i koji ono što može biti samo ideja realizira i hipostazira? Što je uzrokom neminovnosti da se nešto prihvati kao o sebi nužno među stvarima koje egzistiraju, a da se čovjek ujedno ipak straši opstojnosti takvoga bića kao neke provalije? I što bi trebalo učiniti da bi um u tome sam sebe razumio i iz kolebljiva stanja plaha odobravanja, koje on uvijek opet uzima natrag, došao do mirne spoznaje?

To je nešto nadasve čudnovato da se, ako se pretpostavi da nešto egzistira, ne može izbjeći zaključku da ima i nešto što nužno egzistira. Na ovome posve prirodnom zaključku, (koji zato ipak još nije siguran,) osnivao se kozmologijski argument. Iako s druge strane mogu o nekoj stvari prihvatiti pojam kakav god hoću, ja ipak držim da sebi nikada ne mogu predočiti da je njezina opstojnost upravo nužna i da me ništa, pa egzistiralo što mu drago, ne sprečava da pomišljam njegovu neopstojnost. Dakle za ono što uopće egzistira, moram doduše prihvatiti nešto nužno, ali kao samu o sebi moguću ne mogu pomišljati ni jednu jedinu stvar. To će reći: ja nikada ne mogu *dovršiti* regres k uvjetima egzistiranja a da ne prihvatim neko nužno biće, ali *započeti* od njega ne mogu nikada.

Ako ja o stvarima uopće, koje egzistiraju, moram pomišljati nešto nužno, a nemam prava da jednu stvar samu o sebi pomišljam kao nužnu, onda iz toga neminovno slijedi da se nužnost i slučajnost ne moraju ticati i odnositi na same stvari, jer bi inače nastalo proturječje. Dakle ni jedno od ova dva načela nije objektivno, nego mogu u svakome slučaju biti samo subjektivna načela uma, naime da se s jedne strane za sve što je dano kao egzistentno traži nešto što je nužno, tj. da se uvijek stane samo kod a priori dovršenog objašnjenja, ali da se s druge strane ni ovome dovršenju nikada ne nadamo, tj. da ništa što je empirijsko ne prihvatimo kao neuvjetovano i da se na taj način oslobodimo daljeg izvođenja. Kao heuristička i *regulativna* mogu u ovome značenju posve lijepo opstojati jedno kraj drugoga oba načela koja se brinu samo za formalni interes uma. Jedno naime kaže: o prirodi bi trebalo da filozofirate tako, kao da za sve što pripada egzistenciji, ima neki prvi nužni uzrok, samo da u vašu spoznaju unese sustavno jedinstvo, jer idete za takvom idejom, naime za uobraženim vrhovnim načelom. Drugo vas načelo međutim opominje da ni jedno jedino određenje, koje se odnosi na egzistenciju stvari, ne prihvatite kao takvo vrhovno načelo, tj. kao apsolutno nužno, nego da još uvijek držite

otvoren put za dalje izvođenje, i da svako određenje još uvijek tretirate kao uvjetovano. Ali ako mi sve što se opaža na stvarima moramo smatrati kao uvjetovano-nužno, onda se isto tako ni jedna stvar (koja može biti dana empirijski) ne može smatrati kao apsolutno-nužna.

Iz toga pak slijedi da vi ono, što je apsolutno-nužno morate prihvatiti *izvan svijeta,* jer treba da služi samo za načelo najvećega mogućeg jedinstva pojava, kao njihovo vrhovno načelo. *U svijetu* pak nikada ne možete doći dotle, jer drugo pravilo opet nalaže da sve empirijske uzroke jedinstva uvijek valja smatrati kao izvedene.

Filozofi staroga vijeka smatrali su[346] svaku formu prirode slučajnom, a materiju po sudu čistoga uma izvornom i nužnom. No da materiju s obzirom na pojave nisu promatrali kao supstrat, nego *samu o sebi* prema njezinoj opstojnosti, onda bi ideja apsolutne nužnosti smjesta iščezla. Ne postoji naime ništa što bi um apsolutno vezalo na ovu opstojnost, nego on u mislima takvu opstojnost može uvijek i bez proturječja ukinuti; ali u mislima ležala je i apsolutna nužnost. Kod ovoga je uvjerenja dakle moralo biti osnovom određeno regulativno načelo. Protežnost i neprobojnost (koje zajedno sačinjavaju materiju) uistinu i jesu vrhovno empirijsko načelo jedinstva pojava i ukoliko je empirijski neuvjetovano, ono u sebi sadrži regulativno načelo. No svako određenje materije, koje sačinjava njezin realitet, dakle i neprobojnost, jest neko djelovanje (radnja) koje mora imati svoj uzrok, pa je zato još uvijek izvedeno. Stoga materija ipak nije prikladna za ideju nužnoga bića kao načela svakog izvedenog jedinstva, jer svako od njenih realnih svojstava jest kao izvedeno samo uvjetovano nužno, pa se dakle o sebi može ukinuti, ali time bi se cijela opstojnost materije ukinula. No kad se to ne bi dogodilo, mi bismo najviše načelo jedinstva postigli empirijski, a to zabranjuje drugo regulativno načelo. Iz toga zato proishodi da materija i uopće ono što pripada svijetu nije prikladno za ideju nužnoga prabića kao čistoga načela najvećega empirijskoga jedinstva. Naprotiv se to načelo mora staviti izvan svijeta, jer pojave svijeta i njihovu opstojnost možemo uvijek mirne duše izvoditi iz drugih, kao da nema nužnoga bića, a unatoč tome možemo neprekidno težiti za potpunošću izvođenja, kao da pretpostavljamo takvo biće kao vrhovno načelo.

Prema ovim razmatranjima ideal najvišega bića nije ništa drugo nego *regulativno načelo* uma prema kojemu svaku vezu u svijetu valja razmatrati tako kao da proizlazi iz nužnog uzroka, koji je dovoljan za sve, da bi se na njemu osnovalo pravilo sustavnog i prema općim zakonima

nužnoga jedinstva u objašnjenju. On dakle nije tvrdnja o egzistenciji koja je o sebi nužna. No ujedno je neizbježno to, da čovjek sebi transcendentalnom subrepcijom ovo načelo predoči kao konstitutivno i da to jedinstvo pomišlja hipostatički. Kao što se naime prostor, budući da prvobitno čini mogućima sve oblike koji su samo njegova ograničenja, ipak smatra kao nešto što upravo nužno postoji za sebe i kao sam o sebi dani predmet, premda je samo predmet osjetilnosti, isto je tako prirodno i ovo: budući da se sustavno jedinstvo prirode ni na koji način ne može postaviti kao načelo empirijske upotrebe našeg uma, osim ukoliko postavljamo kao osnov ideju najrealnijega bića kao vrhovnog uzroka, ova se ideja uslijed toga predočuje kao zbiljski predmet, a ovaj opet kao nuždan, jer je on vrhovni uvjet. Prema tome se jedno *regulativno* načelo pretvara u *konstitutivno,* a to se supstituiranje očituje u ovome: ako ja ovo vrhovno biće koje je s obzirom na svijet bilo upravo (neuvjetovano) nužno smatram kao stvar za sebe, onda ta nužnost nije podesna za pojam, pa se dakle mogla naći u mojem umu samo kao formalni uvjet mišljenja, ali ne kao materijalni i hipostatički uvjet opstojnosti.

ŠESTI ODSJEK TREĆEGA POGLAVLJA

O nemogućnosti fizikoteologijskoga dokaza

Ako dakle ni pojam o stvari uopće ni iskustvo o nekoj *opstojnosti uopće* ne može dati ono što se zahtijeva, onda preostaje još jedno sredstvo da se pokuša, ne bi li neko *određeno iskustvo,* dakle iskustvo o stvarima ovoga svijeta, njihova kakvoća i poredak davali kakav dokaz koji bi nam sigurno mogao pomoći da dođemo do uvjerenja o opstojnosti nekoga najvišeg bića. Takav dokaz nazvat ćemo *fizikoteologijski* dokaz. Ako bi i ovaj bio nemoguć, onda uopće nije moguć dovoljan dokaz na osnovi samoga spekulativnog uma za opstojnost nekoga bića koje bi odgovaralo našoj transcendentalnoj ideji.

Nakon svih gornjih primjedaba uskoro će se uvidjeti da se na ovo pitanje može očekivati posve lak i kratak odgovor. Kako bi nam uopće moglo biti dano iskustvo, koje bi moralo biti primjereno jednoj ideji? Osebujnost ideje sastoji se upravo u tome što s njome nikada ne može kongruirati neko iskustvo. Transcendentalna ideja o nužnome

svedostatnom prabiću tako je prekomjerno velika, tako uzvišena iznad svake empirije koja je uvijek uvjetovana, da u iskustvu dijelom nikada ne možemo smoći dovoljno građe da bismo takav pojam ispunili, a dijelom pak tapkamo uvijek između onoga što je uvjetovano, pa ćemo neprestano tražiti ono neuvjetovano o čemu nam nikakav zakon bilo koje empirijske sinteze ne daje nikakav primjer ili makar i najmanje rukovodstvo za to.

Ako bi se najviše biće nalazilo u lancu ovih uvjeta, onda bi i samo bilo član njegova niza, pa bi isto tako kao i niži članovi, kojima je to biće pretpostavljeno, zahtijevalo još dalje istraživanje s obzirom na njegov još viši uzrok. Ako čovjek naprotiv hoće da ga rastavi od toga lanca i ako neće da ga kao samo inteligibilno biće obuhvati u nizu prirodnih uzroka, kakav most može onda um sagraditi da bi došao do njega? Svi zakoni prelaženja od učinaka na uzroke, štoviše svaka sinteza i proširivanje naše spoznaje uopće osniva se samo na mogućemu iskustvu, premda su udešeni samo za predmete osjetilnoga svijeta pa mogu samo u pogledu njih imati neko značenje.

Ovaj nam svijet, bilo da ga motrimo u beskonačnosti prostora ili u neograničenoj diobi toga prostora, otvara tako neizmjerno gledalište raznolikosti, reda, svršnosti i ljepote, da čak prema znanju, što ga je naš slabi razum mogao steći o tome, svakoj riječi o tako mnogim i nedogledno velikim čudesima nedostaje svaka snaga, svakome broju njegova moć mjerenja i čak našim mislima svako ograničenje, tako da se naš sud o svemu tome mora pretvoriti u nijemo, ali to rječitije čuđenje. Posvuda vidimo lanac učinaka i uzroka, svrha i sredstava, pravilnost u nastajanju i prolaženju. A kako ništa nije samo od sebe stupilo u stanje u kojemu se nalazi, upućuje to stanje uvijek dalje na neku drugu stvar kao svoj uzrok. Nadalje ovaj uzrok opet nužno zahtijeva upravo ovo isto pitanje, tako da bi na taj način sav svemir morao potonuti u ponoru ništavila, kad se ne bi prihvatilo nešto što bi, opstojeći praiskonski samo za sebe i nezavisno izvan ovoga beskonačnog slučajnog realiteta, držalo taj slučajni realitet i kao uzrok njegova postanka omogućivao mu dalje trajanje. Kako valja da zamišljamo ovaj najviši uzrok (u pogledu svih stvari svijeta), što se tiče njegove veličine? Mi svijet ne poznajemo u njegovu cijelome sadržaju, a još manje znamo ocijeniti njegovu veličinu pomoću uspoređivanja sa svime što je moguće. No ako nam je s obzirom na kauzalitet potrebno neko krajnje i vrhovno biće, što nas onda sprečava da ga prema stupnju savršenosti ujedno postavimo *nad sve drugo što je moguće?* To mi lako možemo napraviti, premda dakako samo pomoću nježna obrisa

apstraktnoga pojma, ako mi sebi u njemu kao jednoj jedinoj supstanciji predočimo kao sjedinjeno svako moguće savršenstvo. Taj je pojam povoljan za zahtjev našeg uma u štednji načela, u sebi samome nije podvrgnut proturječjima, pa je čak koristan za proširivanje umske upotrebe u iskustvu pomoću naputka, kojim takva ideja ukazuje na red i svršnost, a nigdje taj pojam nije na izrazit način suprotan nekom iskustvu.

Ovaj dokaz u svako doba zaslužuje da se spominje s poštovanjem. On je najstariji, najjasniji i običnome ljudskom umu najprimjereniji. On potiče proučavanje prirode, kao što i sam od toga proučavanja ima svoj opstanak, dobivajući na taj način uvijek novu snagu. On svrhe i ciljeve dovodi onamo gdje ih naše opažanje samo od sebe ne bi otkrilo, i proširuje naše spoznaje o prirodi pomoću rukovodstva posebnoga jedinstva kojega je načelo izvan prirode. Ova pak znanja djeluju opet na svoje uzroke, naime na ideju koja ih je izazvala, pa povećavaju do neodoljiva uvjerenja vjeru u najvišega stvoritelja.

Stoga bi bilo ne samo bezutješno, nego i posve uzaludno, kad bi se tome dokazu htjelo nešto oduzeti od njegova ugleda. Um, koji se neprestano uzdiže pomoću tako jakih dokaza koji pod njegovim rukama stalno rastu premda su samo empirijski, nikakvim se sumnjama suptilne apstraktne spekulacije ne može tako pritisnuti da se ne bi iz svake sofističke neodlučnosti kao iz kakvoga sna mogao trgnuti jednim pogledom koji on baca na čudesa prirode i veličanstvenost svjetske građevine, da bi se uzdizao od veličine do veličine sve do najviše, od uvjetovanoga do uvjeta sve do vrhovnoga i neuvjetovanoga začetnika.

Premda mi nemamo šta prigovoriti razumnosti i korisnosti ovoga postupka, nego ga naprotiv moramo preporučivati i poticati, to ipak ne možemo odobravati što ovaj način dokazivanja pretendira na apodiktičnu izvjesnost i na odobravanje kojemu nije potrebna nikakva milost i tuđa potpora. Dobroj stvari ne može međutim nikako škoditi ako se dogmatički govor jednoga podrugljivog mudrijaša snizi na ton umjerenosti i čednosti vjerovanja koje je dovoljno za umirenje, ali koje ipak ne zahtijeva upravo bezuvjetnu poslušnost. Ja prema tome tvrdim da fizikoteologijski dokaz sam nikada ne može dokazati opstojnost nekoga najvišeg bića, nego da uvijek ontologijskome dokazu (kojemu on služi samo kao introdukcija) mora prepustiti da taj nedostatak nadopuni. Dakle ontologijski dokaz još uvijek sadržava *jedino moguće dokazno načelo,* (ukoliko uopće postoji spekulativan dokaz), što ga ni jedan ljudski um ne može mimoići.

Glavni su momenti fizikoteologijskoga dokaza ovi: 1) U svijetu se nalaze posvuda jasni znaci poretka prema određenoj svrsi, koji je izveden s velikom mudrošću, a u cijelosti je isto tako neopisivo raznolik u sadržaju kao i neograničeno velik u opsegu. 2) Stvarima svijeta posve je stran taj svršni poredak, pa im pripada samo slučajno, tj. priroda različnih stvari nije se pomoću tolikih raznovrsnih sredstava, koja se sjedinjuju, sama od sebe mogla uskladiti u određene krajnje svrhe, da ta sredstva nisu posve naročito bila odabrana i udešena pomoću nekog odredilačkog umnog načela prema idejama koje im leže u osnovi. 3) Egzistira dakle neki uzvišeni i mudri uzrok (ili više njih), koji mora biti uzrokom svijeta, ne jednostavno kao slijepo djelatna i svemoguća priroda uslijed *plodnosti,* nego kao *inteligencija* zbog *slobode.* 4) U onome dokle seže naše opažanje dade se jedinstvo toga uzroka zaključiti sa sigurnošću na osnovi jedinstva međusobnog odnosa dijelova svijeta kao članova umjetne građevine, ali dalje preko toga dade se prema svima načelima analogije zaključiti samo s vjerojatnošću.

Ne simpatizirajući[347] ovdje s prirodnim umom zbog njegova zaključka, prema kojemu on iz analogije nekih prirodnih produkata s onim što proizvodi ljudska umjetnost[348] zaključuje da će upravo isto takav kauzalitet, naime razum i volja, biti osnovom i prirodi, ako on unutrašnju mogućnost prirode, koja slobodno djeluje[349], izvodi još iz jedne druge, premda nadljudske umjetnosti, koji način zaključivanja možda ne bi mogao izdržati najoštriju, transcendentalnu kritiku, ipak moramo priznati ovo: ako jednom moramo navesti kakav uzrok, onda ne možemo postupati sigurnije nego prema analogiji s takvim svrsishodnim proizvodima, koji su jedini kod kojih potpuno poznajemo uzroke i način djelovanja. Um to pred samim sobom ne bi mogao opravdati kad bi s kauzaliteta, koji on poznaje, htio prijeći na tamna načela objašnjenja koja se ne dadu dokazati i koja on ne poznaje.

Prema ovome zaključku dokazivala bi svršnost i skladnost tako mnogih prirodnih uredaba samo slučajnost forme, ali ne materije, tj. supstancije u svijetu. Za ovo potonje bilo bi naime još potrebno, da se može dokazali da bi stvari same o sebi prema općim zakonima bile nesposobne za takav red i sklad, kad ne bi čak i *po svojoj supstanciji* bile produkt najviše mudrosti. No za to bi se zahtijevali posve drugi dokazi nego oni na osnovi analogije s ljudskom umjetnošću. Dakle taj bi dokaz u najboljemu slučaju mogao dokazati nekoga *graditelja svijeta* koji bi, zbog prikladnosti građe koju obrađuje, uvijek bio veoma ograničen, ali ne *stvoritelja svijeta* čijoj je

ideji sve podvrgnuto, a to ni izdaleka nije dovoljno za veliku namjeru koju imamo pred sobom, naime da dokažemo neko svedostatno biće. Kad bismo htjeli dokazati slučajnost same materije, onda bismo se morali uteći transcendentalnom argumentu, ali to se ovdje upravo imalo izbjeći.

Ovaj zaključak polazi dakle od reda i svršnosti kao potpuno slučajnog uređenja, koje se u potpunosti opaža u svijetu, pa zaključuje opstojnost uzroka koji je u *srazmjeru* s tim uređenjem. Ali pojam toga uzroka mora nam dati da spoznamo nešto posve *određeno* o njemu, pa prema tome može on biti samo dokaz o biću u kojega je svaka moć, mudrost itd., jednom riječju svaka savršenost kao u svedostatnoga bića. Predikati o *veoma* velikoj, o začudnoj, o neizmjernoj moći i valjanosti ne daju nikakav određeni pojam i zapravo ne kažu što je stvar sama o sebi. Oni su naprotiv samo predodžbe odnosa o veličini predmeta što ga promatrač (svijeta) uspoređuje sa samim sobom, a koji ispadaju jednako vele pohvalni, bilo da mi predmet povećavamo, bilo da promatrački subjekt u odnosu prema njemu umanjujemo. Gdje je posrijedi veličina (savršenost) nekoga predmeta uopće, tu nema određenoga pojma osim onoga koji obuhvaća cijelu moguću savršenost, i samo je cjelokupnost (omnitudo) realiteta u pojmu potpuno određena.

Ja se međutim nadam da se nitko ne usuđuje tvrditi, da je spoznao (kako po opsegu, tako i po sadržaju) odnos veličine svijeta prema svemogućnosti koji on opaža, odnos svjetskoga poretka prema najvišoj mudrosti, odnos jedinstva svijeta prema apsolutnome jedinstvu stvoritelja itd. Fizikoteologija ne može dati određen pojam o vrhovnom uzroku svijeta, pa stoga ne može biti dovoljan za načelo teologije, koje bi opet trebalo da sačinjava podlogu religije.

Korak do apsolutnoga totaliteta sasvim je nemoguć na empirijskome putu. Međutim ga ipak čine u fizikoteologijskome dokazu. Kakvim se dakle sredstvom čovjek služi da bi prešao tako širok jaz?

Pošto je došao do divljenja veličini, mudrosti, moći itd. stvoritelja svijeta, pa ne može dalje ići, ostavlja on najednom ovaj argument koji je izveden pomoću empirijskih dokaza i prelazi na slučajnost svijeta koju je odmah na početku zaključio na osnovi njegova reda i svršnosti. Od same ove slučajnosti ide on sada samo pomoću transcendentalnih pojmova do opstojnosti nečega što je apsolutno-nužno, i od pojma apsolutne nužnosti prvog uzroka do njegova posve određenog ili odredilačkoga pojma, naime do realiteta koji sve obuhvaća. Tako je fizikoteologijski dokaz zapeo u

svome pothvatu, pa je u toj neprilici smjesta preskočio na kozmologijski, a kako je ovaj samo skriveni ontologijski dokaz, izvršio je on svoju namjeru zaista samo pomoću čistoga uma, premda je odmah ispočetka poricao svaku srodnost s čistim umom, stavljajući sve na jasne dokaze iz iskustva.

Fizikoteolozi nemaju dakle nikakvoga razloga da se drže tako oholo prema transcendentalnome načinu dokazivanja i da s visoka gledaju na nj sa samoljubljem vidovitih poznavalaca prirode kao na paučini mračnih mudrijaša. Kad bi naime samo sami sebe htjeli ispitati, našli bi ovo: pošto su dobar komad puta prešli na tlu prirode i iskustva, videći da su ipak još uvijek jednako daleko od predmeta koji svijetli ispred njihova uma, oni smjesta napuštaju to tlo i prelaze u carstvo samih mogućnosti. Ovdje se nadaju da će se na krilima ideja približiti onome što je bilo izmaklo svakome njihovu empirijskome traganju. Misleći pak da su najposlije tako velikim skokom uhvatili čvrsto tlo, protežu sada već određeni pojam (do kojega su došli, a da sami ne znaju kako) na cijelo područje stvaranja. Ideal koji je bio samo produkt čistoga uma, premda prilično bijedan i ispod dostojanstva svoga predmeta, objašnjavaju oni pomoću iskustva, a neće priznati da su do toga znanja ili pretpostavke došli posve drugom stazom nego što je staza iskustva.

Prema tome je fizikoteologijskome dokazu osnovom kozmologijski, a ovome ontologijski dokaz o opstojnosti jednoga jedinog prabića kao najvišega bića. Kako pak osim ova tri puta ni jedan više nije otvoren spekulativnome umu, to je ontologijski dokaz na osnovi samih čistih umskih pojmova jedini mogući dokaz, ako je uopće moguć dokaz za načelo koje je tako visoko iznad svake empirijske upotrebe.

SEDMI ODSJEK TREĆEGA POGLAVLJA

Kritika svake teologije na osnovi spekulativnih načela uma

Ako ja pod *teologijom* razumijevam spoznaju o prabiću, onda je to ili spoznaja na temelju samog uma *(theologia rationalis)* ili na temelju objave *(revelata)*. Prva pomišlja dakle svoj predmet ili jednostavno *čistim* umom, pomoću samih transcendentalnih pojmova *(ens originarium, realissimum, ens entium)* pa se zove *transcendentalna* teologija, ili pojmom što ga uzima

iz prirode (naše duše) kao najvišu inteligenciju, pa bi se morala zvati *prirodna* teologija. Onaj koji prihvaća samo transcendentalnu teologiju naziva se *deistom,* a onaj koji prihvaća i prirodnu teologiju — *teistom.* Prvi priznaje da opstojnost nekoga prabića na svaki način možemo spoznati samim umom, ali da je naš pojam o njemu transcendentalan, naime samo pojam o biću u kojega je sav realitet, ali koji se ne može pobliže odrediti. Drugi tvrdi da je um kadar da predmet pobliže odredi prema analogiji s prirodom, naime: kao biće koje pomoću razuma i slobode sadržava u sebi prauzrok svih drugih stvari. Dakle deista predočuje sebi pod tim bićem samo *uzrok svijeta* (da li pomoću nužnosti prirode ili pomoću slobode toga bića, to ostaje neriješeno) a teista *tvorca svijeta.*

Transcendentalna teologija jest ili ona koja opstojnost prabića misli izvesti iz iskustva uopće (a da ne određuje ništa pobliže o svijetu kojemu to iskustvo pripada) pa se zove *kozmoteologija,* ili pak misli da spoznaje njegovu opstojnost pomoću samih pojmova bez i najmanje pomoći iskustva, pa se naziva *ontoteologijom.*

Prirodna teologija zaključuje svojstva i opstojnost začetnika svijeta na osnovi kakvoće, reda i jedinstva što ih nalazimo u svijetu u kojemu moramo prihvatili dvojaki kauzalitet i njihovo pravilo, naime prirodu i slobodu. Stoga se ona od ovoga svijeta uzdiže do najviše inteligencije, i to ili kao do načela svega prirodnoga ili pak svega ćudorednog reda i savršenstva. U prvome se slučaju zove *fizikoteologija,* u drugome *moralna teologija*[350].

Budući da je čovjek navikao da pod pojmom Boga ne razumijeva samo slijepo djelatnu vječnu prirodu kao korijen svih stvari, nego najviše biće koje bi pomoću razuma i slobode imalo biti tvorac stvari, a samo nas taj pojam i interesira, slobodno bismo, strogo uzevši, *deisti* mogli poreći svaku vjeru u Boga i ostaviti mu samo tvrdnju o nekome prabiću ili vrhovnom uzroku. Budući da se međutim nikoga ne smije okrivljavati da čak hoće tajiti ono što se ne usuđuje tvrditi, blaže je i opravdanije ako kažemo: *deista* vjeruje u *Boga,* ali *teista* vjeruje u *živoga Boga* (summam inlelligentiam). Sada ćemo potražiti moguće izvore svih ovih pokušaja uma.

Ja se ovdje zadovoljavam time da teorijsku spoznaju objasnim pomoću takve kojom spoznajem što *jest,* a praktičnu s pomoću takve kojom sebi predočujem *što bi trebalo da bude.* Prema tome je teorijska upotreba uma ona kojom a priori (kao nužno) spoznajem, da nešto jest; a praktična ona

kojom se a priori spoznaje što bi trebalo da bude. Ako je nesumnjivo sigurno, ali ipak samo uvjetovano, da nešto ili jest ili bi trebalo da bude, onda određeni uvjet za to može biti ili upravo nuždan, ili se može pretpostaviti samo kao samovoljan i slučajan. U prvome se slučaju uvjet postulira (per thesin), u drugome se suponira (per hypotesin). Budući da ima praktičnih zakona koji su upravo nužni (moralni), onda se, ako oni nužno pretpostavljaju nekakvu opstojnost kao uvjet mogućnosti svoje *obavezne* snage, mora postulirati ta opstojnost, i to zato što se i samo ono uvjetovano prema kojemu se zaključuje ovaj određeni uvjet spoznaje a priori kao apsolutno-nužno. Mi ćemo ubuduće za moralne zakone dokazati da opstojnost najvišega bića ne samo pretpostavljaju, nego da ga s pravom i postuliraju, ali dakako samo praktično, jer su u drugom pogledu upravo nužni. Zasada ovaj način zaključivanja još ostavljamo po strani.

Budući da se, kad je govor samo o tome što jest (ne o onome što bi trebalo da bude), ono uvjetovano koje nam biva dano u iskustvu uvijek pomišlja i kao slučajno, na osnovi toga se uvjet, koji pripada uz to, ne može spoznati kao apsolutno-nuždan. On naprotiv služi samo kao relativno-nužna ili, štoviše kao *potrebna* pretpostavka za umsku spoznaju uvjetovanoga. Ako dakle apsolutnu nužnost neke stvari valja spoznati u teorijskoj spoznaji, onda bi se to moglo dogoditi samo na osnovi pojmova a priori, ali nikada kao apsolutnu nužnost uzroka u odnosu prema opstojnosti koja je iskustvom dana.

Teorijska je spoznaja *spekulativna* ako se odnosi na predmet ili takve pojmove do kojih se ne može doći ni u kakvom iskustvu. Nju mi suprotstavljamo *prirodnoj spoznaji* koja se odnosi samo na takve predmete ili njihove predikate koji mogu biti dani u mogućem iskustvu.

Načelo: da se prema onome što se događa (prema empirijski-slučajnome) kao učinku zaključuje uzrok jest načelo prirodne a ne spekulativne spoznaje. Jer ako se apstrahira od njega kao načela koje sadržava uvjet mogućeg iskustva uopće, pa ako se, pošto se izostavi sve empirijsko, hoće iskazati o slučajnome uopće, onda ne preostaje ni najmanje opravdanje takvoga sintetičnog načela, da bi se iz njega razabralo kako od nečega što jest mogu prijeći na nešto posve različno od toga (nazvano uzrokom). Jest,. u takvoj čisto spekulativnoj upotrebi pojam uzroka isto tako kao i pojam slučajnoga gubi svako značenje, kojega se objektivni realitet in concreto dade napraviti shvatljivim.

Ako se dakle na osnovi opstojnosti stvari u svijetu zaključuje njihov

uzrok, onda to ne pripada *prirodnoj*, nego *spekulativnoj* umskoj upotrebi, jer prirodna upotreba ne svodi same stvari (supstancije) na neki uzrok, nego samo ono što se *događa,* dakle njihova *stanja*. Da je sama supstancija (materija) s obzirom na opstojnost slučajna, morala bi biti samo spekulativna umska upotreba. No ako bi bio govor samo o formi svijeta, načinu njegove veze i njegove mijene, a ja bih iz toga htio zaključiti uzrok koji je od svijeta posve različit, onda bi to i opet bio sud čisto spekulativnog uma, jer ovdje predmet nije nikakav objekt mogućega iskustva. Ali onda se načelo kauzaliteta — koje vrijedi samo unutar područja iskustva, dok je izvan njega bez upotrebe, štoviše čak bez značenja — posve udaljilo od svojeg određenja.

Sada tvrdim da su svi pokušaji čisto spekulativne upotrebe uma posve besplodni u pogledu teologije i da su svojom unutrašnjom kakvoćom posve bezvrijedni, a da načela njihove prirodne upotrebe nikako ne vode k teologiji, dakle da uopće ne može biti teologije uma, ako se ne učine osnovom ili ako se ne upotrijebe za rukovodstvo moralni zakoni. Naime sva sintetična načela razuma imaju empirijsku upotrebu, a za spoznaju najvišega bića zahtijeva se transcendentalna upotreba tih načela, dok za to naš razum nikako nije opremljen. Ako bi zakon kauzaliteta, koji vrijedi empirijski, trebalo da vodi do prabića, onda bi ono moralo pripadati lancu predmeta iskustva, ali u tome slučaju bilo bi ono poput svih pojava i samo opet uvjetovano. No kad bi se i dopustio skok preko granice iskustva pomoću dinamičkoga zakona odnosa učinaka prema njihovim uzrocima, kakav nam pojam može pribaviti takav postupak? Ni izdaleka pojam o nekome najvišem biću, jer nam iskustvo nikada ne pruža najveći od svih mogućih učinaka (koji bi trebalo da dade svjedočanstvo o svojem uzroku). Ako bi trebalo da nam bude dopušteno da ovaj nedostatak potpunog određenja ispunimo samom idejom najvišega savršenstva i praiskonske nužnosti, samo da u svom umu ne ostavimo nikakvu prazninu, onda se to doduše iz milosti može prihvatiti, ali se ne može zahtijevati na osnovi prava kakvo ima neodoljivi dokaz. Dakle fizikoteologijski dokaz mogao bi možda drugim dokazima (ako takvih ima) davati snagu, vežući spekulaciju sa zorom. Ali sam za sebe on razum *više* pripravlja za teologijsku spoznaju, pa mu daje za to ravan i prirodan pravac, a ne da bi on sam mogao obaviti posao.

Iz toga se dakle lijepo vidi da transcendentalna pitanja dopuštaju samo transcendentalne odgovore, tj. odgovore na osnovi samih pojmova a priori bez najmanje empirijske primjese. Pitanje je ovdje očigledno sintetično, pa

traži proširenje naše spoznaje preko svih granica iskustva, naime do *opstojnosti nekoga bića,* koje bi trebalo da odgovara samoj našoj ideji, kojoj nikada ni jedno iskustvo ne može biti ravno. Međutim je prema našim gornjim dokazima svaka sintetična spoznaja moguća jedino na taj način što izražava formalne uvjete mogućeg iskustva, a sva su načela samo od imanentne vrijednosti, tj. odnose se jedino na predmete empirijske spoznaje ili pojave. Tako se u pogledu teologije samo spekulativnog uma ni transcendentalnim postupkom ne postiže ništa.

No ako bi čovjek radije posumnjao u sve gornje dokaze analitike nego da se dade lišiti uvjerenja o snazi tako dugo upotrebljavanih dokaza, on se ipak ne može oglušiti o zahtjev kojim ja tražim: neka se bar opravda u tome kako i kakvim se prosvjetljenjem usuđuje na temelju moći samih ideja prijeći preko svakoga mogućeg iskustva. Molio bih da me se poštedi od novih dokaza ili popravljanja starih dokaza. Premda tu nema mnogo toga za biranje, jer se konačno svi čisto spekulativni dokazi ipak vraćaju na jedan jedini, naime na ontologijski, pa se dakle ne moram bojati da će mi branitelji onog uma koji je slobodan od osjetilnosti mnogo dosađivati svojom plodnošću; premda ja osim toga, a da sebe zato ne smatram osobito ratobornim, neću odbiti izazov da u svakome pokušaju takve vrste otkrijem pogrešan zaključak i da na taj način spriječim njegovu preuzetnost: ipak se zato kod onih, koji su jednom navikli na dogmatička uvjerenja, nikada ne ukida potpuno nada u bolju sreću. Stoga se držim jedinog opravdanog zahtjeva, da se čovjek općenito i na temelju prirode ljudskoga uma zajedno sa svim ostalim izvorima spoznaje izjasni o tome, kako on svoju spoznaju misli proširivati posve a priori i protegnuti je dotle, dokle ne dopire nikakvo iskustvo i prema tome nikakvo sredstvo da se nekome pojmu, koji smo mi sami izmislili, osigura njegov objektivni realitet. Kako god razum došao do toga pojma, njegov se predmet ipak ne može analitički naći u njemu, jer se spoznaja *egzistencije* objekta sastoji upravo u tome što je on *izvan misli* postavljen sam o sebi. Posve je pak nemoguće sam od sebe izaći iz nekoga pojma i doći do otkrića novih predmeta i nadosjetilnih bića, a da se čovjek ne drži empirijske veze (ali njome su dane uvijek samo pojave).

Premda um u svojoj čisto spekulativnoj upotrebi ni izdaleka nije dostatan za ovaj tako veliki cilj, naime da bi došao do opstojnosti nekoga najvišeg bića, ipak je on od veoma velike koristi zbog toga što spoznaju o tome najvišemu biću — u slučaju da bi se inače odnekud mogla crpsti — *ispravlja* i čini suglasnom sa samim sobom i svakim inteligibilnim ciljem,

čisteći je od svega, što bi moglo biti protivno pojmu prabića, kao i od svake primjese empirijskih ograničenja.

Transcendentalnoj teologiji, bez obzira na svu njenu nedostatnost, ostaje prema tome ipak važna negativna upotreba, pa je neka stalna cenzura uma, kad on ima posla samo s čistim idejama koje upravo zato dopuštaju samo transcendentalno mjerilo. Naime ako je *pretpostavka* najvišega i svedostatnoga bića kao vrhovne inteligencije u jednome drugome, možda praktičnom pogledu bez proturječja potvrdila svu vrijednost, onda bi bilo od najveće važnosti ovo: da se taj pojam točno odredi s njegove transcendentalne strane kao pojam nužnoga i najrealnijega bića pa da se ono, što je protivno najvišemu realitetu i što pripada samoj pojavi (antropomorfizmu u širemu smislu), odstrani i da se ujedno uklone s puta sve oprečne tvrdnje, bile one *ateističke* ili *deističke* ili *antropomorfističke.* To je u takvoj kritičkoj obradbi veoma lako, jer oni isti razlozi, pomoću kojih se predočuje nemoć ljudskog uma u pogledu tvrdnje o opstojnosti takvoga bića, nužno moraju dostajati i za to da dokažu nesposobnost svake protivne tvrdnje. Jer odakle će tko čistom spekulacijom uma uzeti spoznaju da postoji neko najviše biće kao prauzrok svega ili pak da mu ne pripada ni jedno od svojstava koja mi sebi prema njihovim posljedicama predočujemo analogno s dinamičkim realitetima misaonoga bića, ili da bi u potonjemu slučaju morala biti podvrgnuta i svim ograničenjima, što ih osjetilnost neminovno nameće inteligencijama koje poznajemo iz iskustva.

Najviše biće ostaje dakle za čisto spekulativnu upotrebu uma jednostavan, ali ipak *bespogrešan ideal,* pojam koji zaključuje i kruniše cijelu ljudsku spoznaju, a kojega se objektivni realitet ovim putem doduše ne da dokazati, ali se ne može ni oprovrći. Ako bi ipak imala opstojati moralna teologija koja može dopuniti ovaj nedostatak, onda transcendentalna teologija, koja je prije toga bila samo problematična, dokazuje svoju neophodnost zbog određenja svoga pojma i neprekidne cenzure uma koji je dosta često zavaravala osjetilnost i koji sa svojim vlastitim idejama nije uvijek suglasan. Nužnost, beskonačnost, jedinstvo, opstojnost izvan svijeta (ne kao svjetska duša), vječnost, bez uvjeta vremena, posvudnost, bez uvjeta prostora, svemogućnost itd., to su sami transcendentalni predikati, a zato se njihov pročišćeni pojam, koji je svakoj teologiji tako potreban, može izvesti jedino iz transcendentalne teologije.

DODATAK TRANSCENDENTALNOJ DIJALEKTICI

O regulativnoj upotrebi ideja čistoga uma

Posljedica svih dijalektičkih pokušaja čistoga uma potvrđuje ne samo ono što smo već u transcendentalnoj analitici dokazali, tj. da su varljivi i neosnovani svi naši zaključci koji hoće da nas odvedu izvan područja mogućeg iskustva, nego taj nas posljedak ujedno uči ovu osobitost: da ljudski um ima pri tome neku osobitu sklonost da prekorači tu granicu, da su njemu transcendentalne ideje isto tako prirodne kao razumu kategorije, premda s ovom razlikom: kao što kategorije vode k istini, tj. suglasnosti naših pojmova s objektom, tako transcendentalne ideje proizvode čisti, ali neodoljiv privid, kojega se zavaravanje jedva najoštrijom kritikom može spriječiti.

Sve što je osnovano u prirodi naših snaga mora biti svrsishodno i suglasno s njihovom ispravnom upotrebom, samo ako možemo spriječiti stanovit nesporazum i pronaći njihov pravi pravac. Tako će, kako se po svemu čini, transcendentalne ideje imati svoju dobru i prema tome *imanentnu* upotrebu, premda one, ako se ne spozna njihovo značenje i ako se uzimaju kao pojmovi o zbiljskim stvarima, mogu biti transcendentne i upravo zato varljive. Naime ne ideja sama o sebi, nego samo njezina upotreba može u pogledu cjelokupnoga mogućeg iskustva biti ili *transcendentna* ili *imanentna*, već prema tome upravljamo li je na predmet koji joj tobože odgovara, ili samo na upotrebu razuma uopće u pogledu predmeta, s kojima on ima posla. Sve greške subrepcije valja pak uvijek pripisati nedostatku rasudne snage, ali nikada razumu ili umu.

Um se nikada ne odnosi izravno na neki predmet, nego samo na razum, a pomoću ovoga na svoju vlastitu empirijsku upotrebu, dakle on ne *stvara* pojmove (o objektima), nego ih samo *sređuje,* dajući im ono jedinstvo što ga u svome najvećem mogućem proširenju mogu imati, tj. u odnosu prema totalitetu nizova na koje razum nikako ne pazi, nego on pazi samo na vezu pomoću koje uvijek *nastaju nizovi* uvjeta prema pojmovima. Um dakle ima zapravo za predmet samo razum i njegovo svršno postavljanje prema predmetu. I kao što razum pomoću pojmova sjedinjuje raznolikost u objektu, tako um od svoje strane pomoću ideja sjedinjuje raznolikost pojmova jer, postavlja određeno kolektivno jedinstvo za cilj razumskih radnja koje su inače zabavljene samo distributivnim jedinstvom.

Prema tome tvrdim da upotreba transcendentalnih ideja nikada nije konstitutivna, tako da bi pomoću njih bili dani određeni predmeti, a u slučaju da se tako shvate, onda su one samo sofistički (dijalektički) pojmovi. One naprotiv imaju odličnu i neophodno-nužnu regulativnu upotrebu, naime da razum uprave na određen cilj. S obzirom na nj sastaju se svi pravci u jednoj točki koja, premda je samo ideja (focus imaginarius), tj. točka od koje razumski pojmovi zaista ne proizlaze, jer leži sasvim izvan granica mogućeg iskustva, ipak služi za to da im usprkos najvećemu proširenju pribave najveće jedinstvo. Sada doduše proizlazi iz toga za nas varka, kao da su ti pravci isključeni od samoga predmeta koji leži izvan područja empirijski moguće spoznaje (kao što se objekti vide iza površine zrcala). Ali ova iluzija (kod koje se ipak može spriječiti da ne zavarava) jest unatoč tome nužna, ako osim predmeta, koji su nam pred očima, ujedno hoćemo da vidimo i one koji daleko od njih leže iza naših leđa, tj. ako mi u svakome slučaju hoćemo da razum izvježbamo preko svakoga danog iskustva (preko svakoga dijela cjelokupnoga mogućeg iskustva), dakle i za najveće moguće i krajnje proširenje.

Ako pregledamo svoje razumske spoznaje u njihovu cijelom opsegu, onda nalazimo da je ono što um o tome posve osebujno određuje i nastoji izvesti, *sustavnost* spoznaje, tj. njezina suvislost na osnovi nekoga načela. Ovo umsko jedinstvo pretpostavlja uvijek neku ideju, naime ideju o formi cjeline spoznaje koja prethodi određenoj spoznaji dijelova, sadržavajući uvjete da svakome dijelu a priori odredi njegovo mjesto i odnos prema ostalima. Ova ideja postulira prema tome potpuno jedinstvo razumske spoznaju, uslijed kojega ona ne postaje samo slučajan agregat, nego suvisli sustav prema nužnim zakonima. Zapravo se ne može reći da je ta ideja pojam o objektu, nego ona je pojam o potpunome jedinstvu ovih pojmova, ukoliko to jedinstvo služi razumu kao pravilo. Takvi umski pojmovi ne crpu se iz prirode, štoviše mi prirodu ispitujemo prema ovim idejama, pa svoju spoznaju držimo nedostatnom, dokle god ona njima nije adekvatna. Mi priznajemo da ćemo teško naći *čistu zemlju, čistu vodu, čist zrak* itd. No pojmovi o tome, (koji, dakle, što se tiče njihove čistoće imaju svoje postanje samo u umu) ipak su nam potrebni, da bismo točno mogli odrediti udio što ga svaki od ovih prirodnih uzroka ima u pojavi. I tako se sve materije svode na zemlje (kao na samu težinu), soli i goriva bića (kao silu) i najposlije na vodu i zrak kao posrednike (u neku ruku kao na strojeve pomoću kojih materije djeluju), da bi se prema ideji nekoga mehanizma objasnila međusobna kemijska djelovanja materija. Jer ako se čovjek zaista

i ne izražava tako, ipak je veoma lako otkriti takav utjecaj uma na razdiobe istraživača prirode.

Ako je um snaga koja ono posebno izvodi iz općenitoga, onda je ono općenito ili već o *sebi sigurno* i dano, a tada ono zahtijeva samo *rasudnu snagu* za supsumpciju, pa se na taj način ono posebno nužno određuje. To ja nazivam apodiktičnom upotrebom uma. Ili se pak ono općenito pretpostavlja samo *problematično,* pa je onda jedino čista ideja, posebno je sigurno, ali općenitost pravila za ovu posljedicu još je problem. Tako se više posebnih slučajeva, koji su svi zajedno sigurni, ispituje na pravilu proističu li iz njega. U tome slučaju pak, ako se čini da svi navedivi posebni slučajevi slijede iz toga pravila, zaključuje se njegova općenitost, a iz toga pravila zatim svi slučajevi koji o sebi nisu dani. Ovu ću upotrebu nazvati hipotetičnom upotrebom uma.

Hipotetična upotreba uma na osnovi ideja koje su kao problematični pojmovi napravljene osnovom nije zapravo *konstitutivna,* naime nije takve kakvoće da bi iz nje, ako se hoće suditi sa svom strogošću, slijedila istina općega pravila koje se prihvaća kao hipoteza. Jer kako bi se znale sve moguće posljedice koje, s obzirom na to da proizlaze iz istoga prihvaćenog načela, dokazuju njegovu općenitost? Naprotiv je ta hipotetična upotreba samo regulativna, da bi se na taj način, koliko je moguće, unijelo jedinstvo u posebne spoznaje i da bi se pravilo na taj način približilo općenitosti.

Hipotetična upotreba uma odnosi se dakle na sustavno jedinstvo razumskih spoznaja, a ovo je jedinstvo probni *kamen istinitosti* pravila. Obratno je sustavno jedinstvo (kao čista ideja) samo *projektirano* jedinstvo koje se o sebi ne smije smatrati kao dano, nego samo kao problem. Ali ono služi za to da se za raznolikost i posebnu upotrebu uma nađe načelo, pa da njome upravlja i da je napravi suvislom i u onim slučajevima koji nisu dani.

No iz toga se samo vidi da je sustavno ili umsko jedinstvo raznolike razumske spoznaje *logičko* načelo da se razumu, gdje on sam ne dostaje za pravila, pomogne pomoću ideja, pa da na taj način različitosti njegovih pravila pribavi suglasnost pod jednim načelom (sistematičnu) i uslijed toga suvislost, koliko se to dade napraviti. Je li pak kakvoća predmeta ili priroda razuma, koji ih kao takve spoznaje, o sebi određena za sustavno jedinstvo i da li se to jedinstvo a priori, i bez obzira na takav interes uma, u neku ruku može postulirati i da li se prema tome može reći: sve moguće razumske spoznaje (među njima i empirijske) imaju umsko jedinstvo i stoje pod

zajedničkim načelima, iz kojih se ono može izvesti bez obzira na njegovu različnost, to bi bilo transcendentalno načelo uma koje bi sustavno jedinstvo napravilo ne samo subjektivno-nužnim i logičnim kao metodu, nego objektivno-nužnim.

Razjasnit ćemo to pomoću jednoga slučaja primjene uma. Među različne vrste jedinstva prema pojmovima razuma pripada i jedinstvo kauzaliteta supstancije, koje se naziva silom. Različite pojave jedne iste supstancije pokazuju kod prvoga pogleda toliku nejednakost, da se isprva mora prihvatiti gotovo toliko vrsta njenih sila, koliko se njenih učinaka očituje, kao što su npr. u ljudskoj duši osjećanje, svijest, uobrazilja, sjećanje, oštroumnost, moć razlikovanja, naslada, žudnja itd. Isprva logička maksima nalaže da se ova prividna različitost po mogućnosti što više smanji, da bi se uspoređivanjem otkrio skriveni identitet i da bi se vidjelo nije li možda uobrazilja, skopčana sa sviješću, sjećanje, oštroumnost, moć razlikovanja, pa možda čak i razum i um. Ideja neke *osnovne snage,* ali u pogledu koje logika nikako ne ispituje da li postoji, bar *je* problem sustavne predodžbe raznolikosti snaga. Logičko umsko načelo zahtijeva ovo jedinstvo, da ga ostvari koliko je moguće, a što više nalazimo da su pojave jedne i druge snage među sobom identične, to vjerojatnije postaje, da su one samo različna očitovanja iste snage koja se (komparativno) može nazivati njihovom *osnovnom snagom.* Isto se tako postupa s ostalima.

Komparativne osnovne snage moraju se opet međusobno uspoređivati, da bi se time, što se otkriva njihova suglasnost, približile jednoj jedinoj radikalnoj, tj. apsolutnoj osnovnoj snazi. Ali ovo umsko jedinstvo jest samo hipotetično. Ne tvrdi se, naime, da se takva osnovna snaga zaista mora naći, nego da se ona mora tražiti u korist uma, naime radi utemeljenja određenih načela za svakojaka pravila koja iskustvo može dati, pa da se na taj način, gdje se to dade napraviti, mora unijeti sustavno jedinstvo u spoznaju.

No ako se pazi na transcendentalnu upotrebu razuma, onda se pokazuje da je ova ideja osnovne snage uopće određena ne samo kao problem za hipotetičnu upotrebu, nego da ona sebe prikazuje tobože kao objektivno realnu, zbog čega se sustavno jedinstvo raznolikih snaga supstancije postulira i uspostavlja apodiktično umsko načelo. Jer da i nismo pokušali otkriti suglasnost raznolikih snaga, štoviše čak ako nam to nakon svih pokušaja ne pođe za rukom, mi ipak pretpostavljamo da se takva suglasnost može naći, i to ne samo kao u navedenome slučaju zbog

jedinstva supstancije, nego čak i tamo, gdje nalazimo mnoge, premda u stanovitom stupnju istovrsne supstancije kao kod materije uopće, pretpostavlja um sustavno jedinstvo raznolikih snaga, jer posebni prirodni zakoni stoje pod općenitijima, a ušteda načela postaje ne samo ekonomskim načelom uma, nego unutrašnjim zakonom prirode.

Zaista se i ne da vidjeti kako može postojati logičko načelo umskoga jedinstva pravila, ako se ne bi pretpostavljalo transcendentalno načelo pomoću kojega se takvo sustavno jedinstvo, koje pripada samim objektima, a priori uzima kao nužno. S kakvim pravom može naime um u logičkoj upotrebi zahtijevati da se raznolikost snaga, koju nam priroda pokazuje, tretira jednostavno kao skriveno jedinstvo i da se ono, koliko do toga stoji, izvodi iz neke osnovne snage, kad bi mu isto tako bilo slobodno dopustiti mogućnost da su sve snage raznovrsne i da sustavno jedinstvo njihova izvođenja nije primjereno prirodi? Onda bi on naime postupao protiv svojeg određenja, jer bi sebi postavio za cilj ideju, koja bi sasvim proturiječila prirodnom uređenju. Isto se tako ne može reći da je um prije toga od slučajne kakvoće prirode uzeo to jedinstvo prema svojim načelima. Zakon uma, da se to jedinstvo traži, jest nuždan, jer bez njega ne bi bilo uma, bez ovoga pak nikakve suvisle upotrebe razuma, a u nedostatku ove suvisle upotrebe razuma ne bismo imali dovoljno obilježja empirijske istine. Dakle s obzirom na ovo posljednje moramo sustavno jedinstvo prirode *svakako* pretpostaviti kao objektivno-vrijedno i nužno.

I u načelima filozofa nalazimo ovu transcendentalnu pretpostavku skrivenu na način koji je vrijedan divljenja, premda je oni u njima nisu spoznali ili je sami sebi nisu htjeli priznati. Da sva raznolikost pojedinih stvari ne isključuje identitet vrste, da se raznovrsne *vrste* tretiraju jedino kao određenja malobrojnih *rodova,* a ovi opet kao određenja još viših *redova,* da se dakle mora tražiti određeno sustavno jedinstvo svih mogućih empirijskih pojmova, ukoliko se mogu izvesti iz viših i općenitijih, to je školsko pravilo ili logičko načelo, bez kojega ne bi bilo upotrebe uma. Mi naime samo utoliko možemo iz općenitoga zaključiti ono posebno, ukoliko se opća svojstva stvari mogu postaviti kao osnova pod kojom stoje posebna svojstva.

No da i u prirodi nalazimo takvu suglasnost, to filozofi pretpostavljaju u poznatome školskom pravilu, da se bez nužde počela (načela) ne smiju umnožavati (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). Time je rečeno da priroda samih stvari daje materijal za umsko jedinstvo, a prirodna beskrajna različnost ne smije nas sprečavati, da iza njega ne

nagađamo jedinstvo osnovnih svojstava iz kojih se raznolikost može izvesti samo pomoću više određenja. Za ovim jedinstvom, premda je ono samo ideja, išlo se u svako doba tako revno, da bi se prije našao razlog da se želja za njim obuzda, nego da se potakne. Već je to bilo mnogo što su kemičari sve soli mogli svesti na dvije glavne vrste, na kisele i lužne. Pokušavali su čak da i ovu razliku smatraju samo kao neki varijetet ili različito očitovanje iste osnovne tvari. Različne vrste zemlje (tvar kamenja pa čak i metala) nastojali su postepeno svesti na tri, najposlije na dvije, ali i time još nezadovoljni ne mogu oni odbaciti misao da se iza ovih varijeteta ipak skriva jedna jedina vrsta, štoviše da čak za zemlje i za soli pretpostave zajedničko načelo. Moglo bi se možda pomisliti da je to samo ekonomično rukovanje uma, da čovjek sebi po mogućnosti uštedi što više truda, i hipotetički pokušaj koji, ako uspije, upravo tim jedinstvom daje vjerojatnost načelu objašnjavanja koje se pretpostavlja. No takvu je sebičnu namjeru veoma lako razlikovati od ideje, prema kojoj svatko pretpostavlja da je to umsko jedinstvo primjereno samoj prirodi i da um ovdje ne prosjači nego da zapovijeda, premda ne može odrediti granice toga jedinstva.

Kad bi različitost kod pojava koje se pružaju bila tako velika — neću da kažem prema formi (jer u tome međusobno mogu biti slične) — nego prema sadržaju, tj. raznolikosti bića koja egzistiraju, da ni najoštriji ljudski razum uspoređivanjem jedne s drugom ne bi mogao pronaći ni najmanju razliku (slučaj koji se zacijelo dade pomišljati), onda nikako ne bi bilo logičkoga zakona rodova. Ne bi bilo čak ni pojma roda ili ma kakvoga općeg pojma, pa čak ni razuma koji jedino ima posla s njima. Logičko načelo rodova pretpostavlja dakle transcendentalno načelo, ako se ima primijeniti na prirodu (pod kojom ja ovdje razumijevam samo predmete koji nam bivaju dani). Prema njemu se u raznolikosti mogućega iskustva nužno pretpostavlja istovrsnost (premda mi njezin stupanj ne možemo a priori odrediti), jer bez nje ne bi bili mogući empirijski pojmovi, a prema tome nikakvo iskustvo.

Logičkome načelu rodova koje postulira identitet stoji nasuprot načelo *vrsta,* kojemu su potrebne raznolikost i različitosti predmeta bez obzira na njihovu suglasnost pod istom vrstom, pa propisuje razumu da jednako pazi na onu raznolikost i različitosti kao i na ovu suglasnost. Ovo načelo (oštroumnosti ili moći razlikovanja) veoma ograničava lakoumnost onoga prvog načela (oštroumlja), a um pokazuje ovdje dvostruk interes koji međusobno proturiječi, s jedne strane interes *opsega* (općenitosti) u

pogledu rodova, s druge strane interes *sadržaja* (određenosti) u pogledu raznolikosti vrsta, jer razum u prvome slučaju doduše mnogo pomišlja *pod* svojim pojmovima, ali utoliko više *u njima*. To se očituje i u vrlo različnome načinu mišljenja prirodoslovaca. Neki od njih (koji su u prvome redu spekulativni) neprijatelji su, tako reći, raznovrsnosti, pa teže uvijek za jedinstvom roda, dok drugi (naročito empirijske glave) neprestano nastoje cijepati prirodu na toliku raznolikost, da bi čovjek gotovo morao napustiti nadu, da njene pojave prosuđuje prema općim načelima.

Ovome posljednjem načinu mišljenja očigledno je također osnova neko logičko načelo, kojemu je cilj sustavna potpunost svih spoznaja, kad ja, počevši od roda, silazim k raznolikome koje je sadržano pod njim, nastojeći da na taj način pribavim sustavu proširenje, kao što sam mu u prvome slučaju, kad sam se uzdizao k rodu, nastojao pribaviti jednostavnost. Naime iz sfere pojma, koji označuje rod, isto se tako ne može razabrati dokle ide njezina dioba, kao što se to ne može ni iz prostora što ga zaprema materija. Zato svaki *rod* zahtijeva različne vrste, a ove opet različne *podvrste*. A kako nema ni jedne podvrste koja ne bi i opet imala neku sferu (opseg kao conceptus communis), to um u svome cijelom proširivanju zahtijeva da se ni jedna vrsta ne smatra kao sama o sebi najniža, jer kako je ona još uvijek pojam koji sadržava u sebi samo ono što je različnim stvarima zajedničko, to taj pojam ne može biti potpuno određen. Prema tome se i ne može prvenstveno odnositi na individuu, pa mora dakle uvijek sadržavati pod sobom druge pojmove, tj. podvrste. Ovaj zakon specifikacije mogao bi se izraziti ovako: Entium varietates non temere esse minuendas.

Lako je, međutim, vidjeti, da bi i taj logički zakon bio bez smisla i primjene kad mu ne bi bio osnovom transcendentalni *zakon specifikacije* koji o stvarima, koje mogu postati našim predmetima, ne zahtijeva dakako u pogledu različitosti zbiljsku *beskrajnost*. Logičko načelo, kojim se tvrdi samo *neodređenost* logičke *sfere* s obzirom na moguću razdiobu, ne daje naime povoda za to; ali unatoč tome nalaže on razumu da u svakoj vrsti, koja nam se javi, tražimo podvrste i za svaku različitost manje različitosti. Jer kad ne bi bilo nižih pojmova ne bi bilo ni viših. Razum pak spoznaje sve samo pomoću pojmova; dokle on dakle seže u razdiobi, ne spoznaje nikada ništa samim zrenjem, nego uvijek opet pomoću nižih pojmova. Spoznaja pojava u njihovu potpunom određenju (koja je moguća samo s pomoću razuma) zahtijeva neprekidno produživanje specifikacije

pojmova razuma i dalje kroćenje k različitostima, koje još uvijek preostaju i od kojih se apstrahiralo u pojmu vrste, a još više u pojmu roda.

Taj zakon specifikacije također ne može biti uzet iz iskustva, jer ono ne može dati tako dalekosežna očitovanja. Empirijska specifikacija ubrzo zastaje u razlikovanju raznolikoga, ako je nije vodio transcendentalni zakon specifikacije koji je već prethodio kao načelo uma, da takvu specifikaciju traži i da je još uvijek nagađa, ako se osjetilima i ne očituje. Za otkriće da su zemlje (vapnenaste i muriatičke), koje apsorbiraju, različite vrste[351], bilo je potrebno neko prethodno pravilo uma, koje je razumu stavilo u zadatak da traži različitost, jer um pretpostavlja da je priroda tako bogata, da se ona može naslućivati u njoj. Naš je razum naime isto tako moguć samo pod pretpostavkom različitosti u prirodi kao i pod uvjetom da njezini objekti imaju na sebi istovrsnosti, jer upravo raznolikost onoga što se može obuhvatiti pod jednim pojmom, sačinjava upotrebu toga pojma i posao razuma.

Um pripravlja dakle razumu njegovo polje 1) pomoću načela *istovrsnosti* raznolikoga pod višim redovima, 2) pomoću načela *varijeteta* istovrsnoga pod nižim vrstama, a da sustavno jedinstvo dovrši, dodaje on 3) još zakon *afiniteta* svih pojmova, koji nalaže kontinuirano prelaženje od svake vrste na svaku drugu pomoću stupnjevitoga povećavanja različitosti. Ova načela možemo nazvati načelima *homogeniteta*, *specifikacije* i *kontinuiteta* formi. Posljednji nastaje na taj način da se prva dva sjedine — pošto se dovršila sustavna veza u ideji kako dizanjem k višim rodovima, tako i silaženjem k nižim vrstama. Onda su naime sve raznolikosti među sobom srodne, jer sve zajedno kroz sve stupnjeve proširenog određenja potječu od jednoga jedinog najvišeg roda.

Sustavno jedinstvo može se pod ona tri logička načela predočiti na ovaj način. Svaki se pojam može smatrati točkom koja kao gledaočevo stajalište ima svoj obzor, tj. mnoštvo stvari koje se s te točke mogu predočivati i, tako reći, pregledati. Unutar toga horizonta mora se moći označiti beskonačno mnoštvo točaka od kojih svaka opet ima svoj obzor, a to znači da svaka vrsta prema načelu specifikacije sadržava podvrste i da se logički obzor sastoji samo od manjih horizonata (podvrsta), a ne od točaka koje nemaju opsega (individue). No za različite obzore, tj. rodove koji se određuju na osnovi isto toliko pojmova, dade se pomišljati zajednički obzor, iz kojega se oni svi zajedno mogu pregledati kao iz kakvog središta koje je viši rod, dok najposlije najviši rod ne predstavlja opći i pravi obzor koji se određuje sa stajališta najvišega pojma, obuhvaćajući pod sobom svu

raznolikost kao rodove, vrste i podvrste.

Do ovoga najvišeg stajališta vodi me zakon homogeniteta, a do svih nižih i do njihova najvećega varijeteta zakon specifikacije. No kako na taj način u cijelom opsegu svih mogućih pojmova nema nikakve praznine, a izvan toga opsega ne može se ništa naći, to iz ove pretpostavke onog općeg obzora i njegove potpune podjele proizlazi načelo: Non datur vacuum formarum', tj. nema različnih izvornih i prvih rodova, koji bi, tako reći, bili izolirani i međusobno rastavljeni (praznim međuprostorom), nego svi raznoliki rodovi samo su razdjeljci jednoga jedinog najvišeg i općeg roda. A iz ovoga načela proizlazi njegova neposredna posljedica: Datur continuum formarum, tj. sve različitosti vrsta graniče međusobno i ne dopuštaju prijelaz od jedne na drugu skokom, nego samo putem svih manjih stupnjeva razlike pomoću kojih se može doći od jedne do druge. Jednom riječi: nema vrsta ili podvrsta koje bi međusobno (u pojmu uma) bile najbliže, nego su još uvijek moguće međuvrste koje se manje razlikuju od prve i druge nego što se razlikuju međusobno.

Prvi nas zakon dakle čuva da ne zalutamo u raznolikost različnih prvobitnih rodova i preporučuje istovrsnost. Drugi naprotiv opet ograničava tu sklonost prema suglasnosti i nalaže razlikovanje podvrsta prije nego što se sa svojim općim pojmom obratimo individuama. Treći zakon sjedinjuje prva dva, jer usprkos najvećoj raznolikosti ipak propisuje istovrsnost pomoću stupnjevitoga prijelaza od jednoga specija na drugi, a to pokazuje neku vrstu srodnosti različnih grana, ukoliko su sve zajedno izrasle iz jednoga stabla.

Ovaj logički zakon continui specierum (formarum logicarum) pretpostavlja međutim transcendentalni zakon (lex continui in natura). Bez njega bi se onim propisom upotreba razuma samo zavodila u bludnju, jer bi možda udarila putem koji je upravo oprečan prirodi. Dakle taj se zakon mora osnivati na čistim transcendentalnim, a ne empirijskim osnovama. U potonjemu slučaju došao bi naime taj zakon poslije sustava, ali zapravo je on najprije proizveo sistematičnost u spoznaji prirode. No isto se tako iza ovih zakona ne skrivaju možda namjere da se s njima kao pukim pokušajima napravi proba, premda ta veza, gdje se ona slaže, svakako predstavlja jak razlog da se hipotetički izmišljeno jedinstvo smatra kao osnovano, a prema tome su ovi zakoni i u ovome pogledu korisni. Iz njih se naprotiv jasno razabira da oni ekonomičnost osnovnih uzroka, raznolikost učinaka i srodnost članova prirode koja otuda potječe same o sebi prosuđuju kao primjerene umu i prirodi i da ta načela dakle direktno

donose sa sobom svoju preporuku, a ne jednostavno kao neka rukovanja metode.

No lako je vidjeti da je ovaj kontinuitet forma čista ideja za koju se u iskustvu nikako ne može naći predmet, koji joj kongruira. *Ne satno* zbog toga što su speciji u prirodi zaista odijeljeni, pa moraju stoga o sebi sačinjavati neki quantum discretum, nego i kad bi stupnjeviti tok u njihovoj srodnosti bio kontinuitivan, morala bi ona sadržavati pravu beskonačnost međučlanova koji bi ležali između dviju vrsta, a to je nemoguće. *Nadalje i zato,* što mi taj zakon nikada ne možemo određeno empirijski upotrijebiti, jer se na taj način ne naznačuje ni najmanje obilježje afiniteta prema kojemu i dokle treba da tražimo stupnjeviti slijed njihove različitosti, nego samo naputak da ga uopće imamo tražiti.

Ako načela koja smo sada naveli, premjestimo prema njihovu redoslijedu, da bismo ih postavili primjereno *iskustvenoj upotrebi,* onda bi načela sustavnoga *jedinstva* stajala ovako: *raznolikost, srodnost i jedinstvo,* ali svako od ovih načela uzet kao ideja u najvišemu stupnju svoje potpunosti. Um pretpostavlja spoznaje razuma koje se prije svega primjenjuju na iskustvo, pa traži svoje jedinstvo prema idejama koje ide mnogo dalje nego što dopire iskustvo. Srodnost raznolikoga, bez štete za njegovu različitost, pod načelom jedinstva ne odnosi se samo na stvari, nego daleko više na sama svojstva i sile stvari. Ako nam je stoga npr. iskustvom (koje još nije potpuno provjereno) tok planeta dan u obliku kružnice, a mi nalazimo razlike, onda ih naslućujemo u onome što kružnicu prema stalnome zakonu kroz sve beskrajne međustupnjeve može promijeniti u jedno od onih kruženja koja odstupaju od kruga. To će reći: gibanja planeta koja nemaju oblik kružnice približit će se više ili manje njezinim svojstvima i stvaraju elipsu. Kometi pokazuju još veću različitost svojih putanja, jer se (dokle opažanje seže) čak i ne vraćaju u kružnici. No mi dolazimo do paraboličnoga toka koji je ipak srodan s elipsom, pa ako se dugačka os potonje proteže veoma daleko, onda se ona ni u jednome od naših opažanja ne može razlikovati od nje. Tako mi prema naputku onih načela dolazimo do jedinstva rodova ovih putanja u njihovu obliku, a zbog toga dalje do jedinstva uzroka svih zakona njihova gibanja (do gravitacija). Odatle mi potom protežemo svoja osvajanja, nastojeći da na osnovi istoga načela objasnimo i sve varijetete i prividna odstupanja od onih pravila, a na kraju dodajemo čak više nego što iskustvo ikada može potvrditi, naime mi sebi zamišljamo prema pravilima srodnosti čak hiperbolične putanje kometa u kojima ova tjelesa posve napuštaju naš sunčani svijet, a budući

da idu od Sunca do Sunca, sjedinjuju udaljenije dijelove jednoga za nas neograničenog sustava svijeta koji je povezan jednom istom pokretnom silom.

Što je kod ovih načela čudnovato i što nas jedino i zanima, jest ovo: čini se da su ta načela transcendentalni, a premda sadržavaju samo ideje za ispunjavanje empirijske upotrebe uma koje ova upotreba može slijediti, tako reći, samo asimptotički, tj. samo približavajući se, a da ih nikada ne može dostići, to oni kao sintetična načela a priori ipak imaju objektivnu, ali neodređenu vrijednost, služeći za pravilo mogućeg iskustva. I zaista se kao heuristička načela s dobrim uspjehom upotrebljavaju za obrađivanje iskustva, a da se ipak ne može izvesti njihova transcendentalna dedukcija. To je u pogledu ideja uvijek nemoguće kao što smo gore dokazali.

Mi smo u transcendentalnoj analitici među načelima razuma razlikovali *dinamička* kao jednostavno regulativna načela *zrenja* od *matematičkih,* koji su u pogledu zrenja konstitutivni. Bez obzira na to rečeni su dinamički zakoni svakako konstitutivni u pogledu *iskustva,* jer a priori omogućuju pojmove bez kojih nema iskustva. Načela čistoga uma naprotiv ne mogu biti konstitutivna čak ni u pogledu empirijskih pojmova, jer im se ne može dati shema osjetilnosti koja bi im odgovarala, pa ne mogu dakle imati nikakvoga predmeta in concreto. Ako se dakle udaljim od takve empirijske upotrebe tih načela kao konstitutivnih načela, kako ću im unatoč tome osigurati regulativnu upotrebu, a s njome neku objektivnu vrijednost, i kakvo ona značenje može imati?

Razum isto tako sačinjava predmet za um, kao što ga osjetilnost sačinjava za razum. Da se jedinstvo svih mogućih empirijskih razumskih radnja napravi sustavnim to je posao uma, kao što razum raznolikost pojava povezuje pomoću pojmova, svodeći je pod empirijske zakone. Razumske su radnje međutim bez shema osjetilnosti *neodređene:* isto je tako samo o sebi neodređeno *umsko jedinstvo* kako u pogledu uvjeta, pod kojima bi razum trebao sustavno povezati svoje pojmove, tako i u pogledu stupnja. No premda se za potpuno sustavno jedinstvo svih razumskih pojmova ne može pronaći nikakva shema u *zrenju,* ipak se može i mora dati neki *analogon* takve sheme, a to je ideja *maksimuma* razdiobe i sjedinjenja razumske spoznaje u jednome načelu. Naime ono najveće i apsolutno-potpuno dade se određeno pomišljati, jer se izostavljaju svi uvjeti koji restringiraju i koji daju neodređenu raznolikost. Tako je ideja uma analogon sheme osjetilnosti, ali s tom razlikom, što primjena razumskih pojmova na shemu uma nije isto tako spoznaja samoga

predmeta (kao kod primjene kategorija na njihove osjetilne sheme), nego samo pravilo ili načelo sustavnoga jedinstva svake upotrebe razuma. Budući da svako načelo, koje razumu a priori uvjetuje potpuno jedinstvo njegove upotrebe, vrijedi i za predmet iskustva, premda samo indirektno, i načela će čistoga uma u pogledu ovih predmeta imati objektivan realitet, ali ne da na njima nešto *odrede,* nego samo da naznače postupak, prema kojem empirijska i određena iskustvena upotreba razuma može postati potpuno suglasna sama sa sobom, i to tako da se ona, *koliko je moguće,* dovede u vezu s načelom potpunoga jedinstva i da se iz njega izvede.

Sva subjektivna načela, koja nisu uzeta od kakvoće objekta, nego od interesa uma s obzirom na određenu moguću savršenost toga objekta, ja nazivam *maksimama* uma. Tako postoje maksime spekulativnoga uma koje se osnivaju samo na njegovu spekulativnom interesu, premda mogu imati privid da su objektivna načela.

Ako se posve regulativna načela smatraju konstitutivnima, onda kao objektivna načela mogu biti proturječni. No ako se razmatraju samo kao maksime, onda nema pravoga proturječja, nego samo različan interes uma što ga prouzrokuje rastavljanje načina mišljenja. U stvari um ima samo jedan jedini interes, a spor njegovih maksima samo je različitost i uzajamno ograničenje metoda da se taj interes zadovolji.

Na taj način može kod *jednoga* mislioca više prevladavati interes raznolikosti (prema načelu specifikacije), a kod *drugog* interes *jedinstva* (prema načelu agregacije). Svaki od njih misli da svoj sud uzima iz spoznaje objekta, a osniva ga ipak samo na većoj ili manjoj sklonosti prema jednom od ova dva načela od kojih se ni jedno ne temelji na objektivnim razlozima, nego samo na interesu uma. Zato bi bilo ispravnije kad bi se ta načela nazivala maksimama, a ne načelima. Kad vidim kako se razumni ljudi prepiru zbog karakteristike ljudi, životinja ili biljaka, štoviše, čak zbog tjelesa mineralnoga carstva i kako jedni npr. prihvaćaju posebne narodne karaktere koji se osnivaju na nasljednosti, ili pak izrazite i nasljedne razlike familija, rasa itd., dok drugi naprotiv uporno tvrde da je priroda u tome pogledu stvorila posve jednovrsne dispozicije i da se sva razlika osniva samo na vanjskim slučajnostima: onda samo treba da uzmem na razmatranje kakvoću predmeta, da bih shvatio kako ona za jedne i druge leži odviše duboko skrivena, a da bi mogli govoriti na osnovi uvida u prirodu objekta. Nije to ništa drugo nego dvostruk interes uma, od kojih jedan uzima k srcu ili pak afektira da uzima k srcu ovo, a drugi ono, dakle različitost maksima raznolikosti ili jedinstva prirode, koje se posve

lijepo dadu sjediniti. No dokle god se smatraju kao objektivne spoznaje, one daju povoda ne samo sukobu, nego i zaprekama koje istinu dugo zaustavljaju, dok se ne nađe sredstvo da se proturječni interes sjedini i da se um u tome zadovolji.

Isto tako stoji sa zastupanjem ili pobijanjem tako razvikanoga zakona *kontinuitivne ljestvice* bića, koju je Leibnitz uveo, a Bonnet tako odlično iskitio. Taj zakon[352] nije ništa drugo nego provođenje načela afiniteta koje se osniva na interesu uma, jer opažanje i uvid u uredbu prirode nisu taj zakon mogli dati kao objektivnu tvrdnju. Prečke takve ljestvice, kao što nam ih priroda može naznačiti, stoje odveć razdaleko, a naše tobože male razlike obično su u samoj prirodi tako široke provalije, da na takva opažanja nikako ne valja računati kao s ciljevima prirode (naročito kod velike raznolikosti stvari, jer je uvijek lako da se nađu stanovite sličnosti i približavanja). Metoda naprotiv, da se prema takvome načelu potraži red u prirodi, i maksima da se takav red u prirodi uopće, premda neodređeno gdje i u kojoj mjeri, smatra kao osnovan, na svaki su način ispravno i odlično regulativno načelo. No to regulativno načelo kao takvo ide mnogo dalje a da bi mu iskustvo ili opažanje moglo biti ravno, ali ono ipak ništa ne određuje, nego samo označuje iskustvu put k sustavnome jedinstvu.

O krajnjemu cilju prirodne dijalektike ljudskog uma

Ideje čistoga uma ne mogu nikada same o sebi biti dijalektične, nego samo njihova zloupotreba mora prouzročiti da za nas iz njih proizlazi varljiv privid. One su nam naime zadane prirodom našeg uma, pa nije moguće da čak ovo vrhovno sudište svih prava i pretenzija naše spekulacije sadržava iskonske varke i opsjene. Prema tome će one vjerojatno imati svoje dobro i svrsishodno određenje u prirodnoj dispoziciji našeg uma. No plebs mislilaca kao obično viče zbog besmislice i proturječja, pa psuje vladu jer ne može proniknuti u njene najunutarnjije planove, dok bi njenim blagotvornim utjecajima morao zahvaljivati i sam svoj opstanak, pa čak i kulturu koja mu daje mogućnost da tu vladu prekorava i osuđuje.

Pojmom a priori ne možemo se sigurno poslužiti, a da nismo izveli njegovu transcendentalnu dedukciju. Ideje čistoga uma ne dopuštaju

doduše dedukciju od one vrste, kao što je dedukcija kategorija. No ako one moraju imati bar neku, makar samo neodređenu objektivnu vrijednost, ne predstavljajući samo prazne mišljevine (entia rationis ratiocinantis), onda svakako mora biti moguća njihova dedukcija, sve ako se i veoma udaljuje od one dedukcije koja se može napraviti s kategorijama. To je dovršenje kritičkoga posla čistoga uma, a toga ćemo se posla sada prihvatiti.

Velika je razlika, da li je mojem umu što dano kao *pravi predmet* ili samo kao *predmet u ideji*. U prvome slučaju idu moji pojmovi za tim da predmet odrede. U drugome se slučaju zaista radi samo o shemi kojoj se direktno, pa čak ni hipotetički ne pridaje nikakav predmet, nego ta shema služi samo za to da sebi predočujemo druge predmete u njihovu sustavnome jedinstvu pomoću odnosa prema toj ideji, dakle indirektno. Tako ja kažem, da je pojam najviše inteligencije čista ideja, tj. njegov objektivni realitet ne sastoji se u tome što bi se on upravo odnosio na neki predmet (jer u takvome značenju ne bismo mogli opravdati njegovu objektivnu vrijednost), nego je on samo prema uvjetima najvećeg umskog jedinstva uređena shema o pojmu neke stvari uopće. Ta shema služi samo za to, da se dobije najveće sustavno jedinstvo u empirijskoj upotrebi našeg uma, u kojoj se predmet iskustva, tako reći, izvodi iz uobraženoga predmeta te ideje kao iz svoje osnove ili uzroka. To znači da se npr. stvari svijeta moraju promatrati tako kao da imaju svoju opstojnost od neke najviše inteligencije. Na taj je način ideja zapravo samo heuristički, a ne ostenzivan pojam, pa ne naznačuje kakav je neki predmet, nego kako pod njegovim rukovodstvom moramo *tražiti* kakvoću i povezanost predmeta uopće. Ako se sada može pokazati da sva pravila empirijske upotrebe uma, premda se tri transcendentalne ideje (psihologijska, kozmologijska i teologijska) direktno ne odnose ni na kakav njima odgovarajući predmet i njegovo *određenje,* pod pretpostavkom jednoga takvog *predmeta u ideji* ipak dovode do sustavnoga jedinstva, proširujući uvijek iskustvenu spoznaju, a ne mogu joj nikada proturiječiti: onda je to nužna *maksima* uma da se postupa prema takvim idejama. I to je transcendentalna dedukcija svih ideja spekulativnog uma, ne kao *konstitutivnih* načela da se naša spoznaja proširi na više predmeta nego što nam ih iskustvo može dati, nego kao *regulativnih* načela sustavnoga jedinstva onoga raznolikoga u empirijskoj spoznaji uopće. Empirijska se spoznaja zbog toga u svojim vlastitim granicama više izgrađuje i ispravlja nego što bi se bez takvih ideja moglo dogoditi samo upotrebom razumskih načela.

Hoću da to učinim jasnijim. *Prvo:* mi ćemo (u psihologiji) prema

spomenutim idejama kao načelima sve pojave, radnje i prijemljivost svoje duše prema rukovodstvu unutrašnjeg iskustva tako povezati, kao da je duša jednostavna supstancija koja (bar za života) trajno egzistira s osobnim identitetom, dok se njezina stanja, kojima[353] stanja tijela pripadaju jedino kao vanjski uvjeti, kontinuitivno mijenjaju. *Drugo:* mi moramo (u kozmologiji) istraživati uvjete kako unutrašnjih, tako i vanjskih prirodnih pojava u takvom istraživanju koje se nigdje ne da završiti, kao da je to istraživanje zapravo bez prvoga ili najvišega člana, premda mi zato izvan svih pojava ne poričemo njihove posve inteligibilne prve osnove. No mi ih ipak nikada ne smijemo unositi u svezu objašnjenja prirode, jer ih uopće ne poznajemo. *Treće: najposlije* moramo (u pogledu teologije) sve što god samo može pripadati u vezu mogućeg iskustva, razmatrati tako, kao da ono sačinjava apsolutno, ali potpuno i uvijek još unutar osjetilnoga svijeta uvjetovano jedinstvo, a ujedno ipak tako kao da skup svih pojava (sam osjetilni svijet) ima jedan jedini najviši i svedostatni uzrok izvan svojeg opsega, naime u neku ruku samostalan, izvoran i stvaralački um, u pogledu kojega mi svaku empirijsku upotrebu svojega uma u njezinu najvećemu proširenju upravljamo tako kao da su sami predmeti proizašli iz onoga uzora svakog uma. To će reći: unutrašnje pojave duše ne valja izvoditi iz jednostavne misaone supstancije, nego prema ideji jednostavnoga bića jednu iz druge; svjetski poredak i njegovo sustavno jedinstvo ne valja izvoditi iz neke najviše inteligencije, nego iz ideje nekoga najmudrijeg uzroka uzeti pravilo, prema kojemu se um na njegovo vlastito zadovoljstvo najbolje dade upotrijebiti kod povezivanja uzroka i učinaka u svijetu.

Nema dakle ni najmanje zapreke koja bi nas sprečavala da te ideje *prihvatimo* također kao objektivne i hipostatičke, izuzevši samo kozmologijsku, kod koje se um spotiče o antinomiju, ako hoće da takvo što prihvati. (Psihologijska i teologijska ne sadržavaju ništa takvo.) U njima naime nema proturječja, pa kako bi nam onda tko mogao osporavati njihov objektivni realitet, kad on isto tako ništa ne zna o njegovoj mogućnosti da bi ga poricao, kao što ni mi ništa ne znamo, a da bismo ga potvrđivali. Da bi se nešto prihvatilo, nije dakako još dovoljno, da protiv toga nema nikakve pozitivne zapreke. Nama ne može biti dopušteno da se misaona bića, koja nadilaze sve naše pojmove premda ni jednome ne proturječe, uvedu kao zbiljska i određena jednostavno na kredit spekulativnog uma koji voli da svoj posao završi. Prema tome njih ne bi trebalo prihvatiti same o sebi, nego jedino njihov realitet kao sheme regulativnoga načela sustavnoga jedinstva svake spoznaje prirode mora vrijediti. Dakle njih

valja napraviti osnovom samo kao analogone zbiljskih stvari, ali ne kao same takve stvari o sebi. Mi kod predmeta ideja ukidamo uvjete koji ograničavaju naš razumski pojam, ali koji i jedino omogućuju da o nekoj stvari možemo imati određen pojam. I sada mi sebi pomišljamo nekakvo nešto o kojemu nemamo nikakva pojma što je ono samo po sebi, ali o kojemu ipak pomišljamo neki odnos prema skupu pojava koji je analogan onome što ga pojave imaju među sobom.

Kad prema tome prihvaćamo takva idealna bića, onda zapravo ne proširujemo svoju spoznaju izvan objekata mogućeg iskustva, nego samo empirijsko jedinstvo iskustva pomoću sustavnoga jedinstva. Za to nam ideja daje shemu, a prema tome ona ne vrijedi kao konstitutivno, nego samo kao regulativno načelo. Naime time što postavljamo neku stvar koja odgovara toj ideji, tj. neko nešto ili zbiljsko biće, nije rečeno da bismo svoju spoznaju o stvarima pomoću transcendentnih[354] pojmova htjeli proširiti. Jer ono se biće postavlja kao osnova jedino u ideji, a ne samo o sebi, dakle samo zato da se izrazi sustavno jedinstvo koje bi nam imalo služiti kao smjernica za empirijsku upotrebu uma, a da ipak ništa ne rješava o tome, što je osnova toga jedinstva ili unutrašnje svojstvo takvoga bića, na kojemu se osniva kao uzroku.

Transcendentalni i jedini određeni pojam što nam ga prosto spekulativni um daje o Bogu jest prema tome u najtočnijemu smislu *deističan.* To znači da um ne daje ni objektivnu vrijednost takva pojma, nego samo ideju o nečemu na čemu sav empirijski realitet osniva svoje najviše i nužno jedinstvo. Mi to nešto možemo pomišljati jedino prema analogiji zbiljske supstancije koja je prema umskim zakonima uzrok stvari, ukoliko se dajemo na to da ga uopće pomišljamo kao poseban predmet, umjesto da dovršenje svih uvjeta mišljenja kao prekomjerno za ljudski razum radije stavimo na stranu, zadovoljavajući se samom idejom regulativnoga načela uma. Ali to se ne slaže s našim ciljem potpunoga sustavnog jedinstva u našoj spoznaji kojemu bar um ne postavlja nikakve granice.

Zato se dakle događa, ako prihvatim neko božansko biće, da ja doduše nemam nikakva pojma ni u pogledu unutrašnje mogućnosti njegove najviše savršenosti ni u pogledu nužnosti njegova bitka. Ali svejedno mogu odgovoriti na sva druga pitanja koja se tiču onoga što je slučajno, pa umu pribaviti najpotpunije zadovoljenje u pogledu najvećega jedinstva u njegovoj empirijskoj upotrebi za kojim valja tragati, ali ne u pogledu same ove pretpostavke. To dokazuje da mu njegov spekulativni interes, a ne njegova spoznaja daje pravo da pođe od točke koja leži tako daleko izvan

njegove sfere, da bi odatle razmatrao svoje predmete u potpunoj cjelini. Ovdje se dakle kod jedne iste pretpostavke pokazuje razlika u načinu mišljenja koja je prilično suptilna, ali u transcendentalnoj filozofiji ipak od velike važnosti. Ja mogu imati dovoljno razloga da nešto prihvatim relativno (suppositio relativa), a da ipak nemam prava da to prihvatim apsolutno (supposilio absoluta). Ta razlika odgovara, ako se radi samo o regulativnome načelu, kojega mi nužnost samu o sebi doduše spoznajemo, ali ne i izvor te nužnosti, a za to pretpostavljamo neku najvišu osnovu samo :s tom namjerom da bi se utoliko određenije pomišljala općenitost načela, kao kad npr. pomišljam kao egzistentno neko biće koje odgovara čistoj i to transcendentalnoj ideji. Tu ja naime opstojnost te stvari nikada ne mogu pretpostaviti sam o sebi, jer za to nisu dovoljni nikakvi pojmovi pomoću kojih neki predmet mogu određeno pomišljati, a uvjeti objektivne vrijednosti mojih pojmova isključeni su samom idejom. Izuzevši primjenu u kojoj omogućuju empirijsku spoznaju nekoga predmeta, pojmovi realiteta, supstancije, kauzaliteta, pa čak nužnosti u opstojnosti nemaju nikakva značenja koje bi određivalo neki objekt. Dakle oni se doduše mogu upotrijebiti za objašnjenje mogućnosti stvari u osjetilnome svijetu, ali ne za objašnjenje mogućnosti *same cjeline svijeta,* jer bi to načelo objašnjenja moralo biti izvan svijeta, pa prema tome ne bi bilo predmet mogućeg iskustva. Međutim ja takvo neshvatljivo biće, predmet čiste ideje, unatoč tome mogu prihvatiti u odnosu prema osjetilnome svijetu, ako i ne samo o sebi. Jer ako je najvećoj mogućoj upotrebi mojeg uma osnovom ideja (sustavno-potpunoga jedinstva o kojemu ćemo uskoro određenije govoriti) ideja koja se sama o sebi u iskustvu nikada ne može adekvatno prikazati, premda je neophodno potrebna da bi se empirijsko jedinstvo približilo najvišemu mogućem stupnju, onda ja imam ne samo pravo, nego ću biti i prisiljen da tu ideju realiziram, a to znači: postaviti joj zbiljski predmet, ali samo kao nešto uopće što ja samo po sebi i ne poznajem i čemu jedino kao osnovi onoga[355] sustavnoga jedinstva u odnosu prema empirijskome dajem takva svojstva, koja su analogna razumskim pojmovima u empirijskoj upotrebi. Ja ću dakle prema analogiji realiteta u svijetu, supstancija, kauzaliteta i nužnosti, pomišljati biće koje sve to ima u najvišoj savršenosti. A kako ova ideja ima svoju osnovu jedino u mojem umu, moći ću to biće pomišljati kao *samostalan um* koji je zbog ideja najveće harmonije i jedinstva uzrok svijeta. Kod toga izostavljam sve uvjete koji ograničavaju ideju, samo da pod zaštitom takve praosnove omogućim sustavno jedinstvo raznolikosti u cjelini svijeta i pomoću toga jedinstva najveću moguću empirijsku umsku upotrebu, smatrajući sve veze

takvima *kao da* su odredbe nekoga najvišeg uma, kojega je naš um slaba kopija. Onda ja to najviše biće pomišljam pomoću samih pojmova koji zapravo samo u osjetilnome svijetu imaju svoju primjenu. No kako sam i onu transcendentalnu pretpostavku prihvatio jedino za relativnu upotrebu, naime da služi kao supstrat najvećega mogućeg iskustvenog jedinstva, to ja biće, što ga razlikujem od svijeta, posve lijepo mogu pomišljati pomoću svojstava koja pripadaju jedino osjetilnome svijetu. Ja naime nipošto ne tražim, a nemam ni prava tražili da se taj predmet moje ideje spozna prema onome što je on o sebi. Za to ja nemam pojmova, pa i sami pojmovi realiteta, supstancije, kauzaliteta, štoviše čak nužnosti u opstojnosti gube svako značenje i prazni su nazivi za pojmove bez ikakva sadržaja, ako se s njima odvažim preko područja osjetila. Ja pomišljam samo relaciju bića koje mi je o sebi sasvim nepoznato, prema najvećemu mogućem sustavnome jedinstvu cjeline svijeta, samo da je napravim shemom regulativnoga načela najveće moguće empirijske upotrebe svojeg uma.

Bacimo li sada svoj pogled na transcendentalni predmet svoje ideje, onda vidimo da njegovu zbilju *samu o sebi* ne možemo pretpostavljati prema pojmovima realiteta, supstancije, kauzaliteta itd., jer ovi pojmovi nemaju ni najmanje primjene na nešto što je sasvim različito od osjetilnoga svijeta. Tako je supozicija uma o najvišemu biću kao vrhovnom uzroku zamišljena samo relativno, radi sustavnoga jedinstva osjetilnoga svijeta i kao čisto nešto u ideji, o čemu mi nemamo pojma što je ono *o sebi.* Iz toga se također objašnjava otkud nam je u pogledu onoga, što je našim osjetilima dano kao egzistentno, potrebna ideja o sebi nužnoga prabića, a da nikada ne možemo imati ni najmanjega pojma o njemu i njegovoj apsolutnoj *nužnosti.*

Sada već možemo jasno predočiti rezultat cijele transcendentalne dijalektike i točno odrediti krajnji cilj ideja čistoga uma, koje samo zbog nerazumijevanja i nepažljivosti postaju dijalektične. Cisti je um uistinu zaposlen samo sam sa sobom, a i ne može imati drugoga posla, jer mu predmeti nisu dani radi jedinstva iskustvenoga pojma, nego su mu razumske spoznaje dane radi jedinstva umskoga pojma, tj. radi veze u jednome načelu. Umsko jedinstvo jest jedinstvo sustava, a to sustavno jedinstvo ne služi umu objektivno kao načelo da to sustavno jedinstvo protegne na predmete, nego subjektivno kao maksima, da ga protegne na svu moguću empirijsku spoznaju predmeta. Pa ipak sustavna veza koju um može dati empirijskoj razumskoj upotrebi unapređuje ne samo njegovo proširivanje, nego potvrđuje ujedno ispravnost razumske upotrebe. Načelo

je takvoga sustavnoga jedinstva objektivno, ali na neodređen način (principium vagum) i ne kao konstitutivno načelo, da bi odredilo nešto u pogledu svoga direktnog predmeta, nego da bi jednostavno kao regulativno načelo i maksima otvaranjem novih putova koje razum ne poznaje empirijsku upotrebu uma u beskonačnost (neodređenost) proširilo i učvrstilo, a da pri tome nikada ni najmanje ne proturiječi zakonima empirijske upotrebe.

No um to sustavno jedinstvo može pomišljati samo tako, ako svojoj ideji ujedno dade predmet, ali koji nikakvim iskustvom ne može biti dan, jer iskustvo nikada ne daje primjera za savršeno sustavno jedinstvo. Ovo biće uma (ens rationis ratiocinatae) jest doduše samo ideja, pa se dakle ne prihvaća kao apsolutno i *samo o sebi* kao nešto zbiljsko. Naprotiv, samo ga problematično postavljamo kao osnovu (jer ga nikakvim razumskim pojmovima ne možemo postići) da bismo svaku vezu stvari osjetilnoga svijeta razmatrali tako kao da u tome biću uma imaju svoju osnovu, ali samo s tim ciljem da se na njoj zasnuje sustavno jedinstvo koje je umu prijeko potrebno i koje empirijskoj spoznaji može koristiti, a da joj nikada ne bude zaprekom.

Značenje se ove ideje odmah zamjenjuje, ako se ona smatra tvrdnjom ili makar samo pretpostavkom neke zbiljske stvari, kojoj bi se htjela pripisati osnova sustavnoga uređenja svijeta. Naprotiv, ostavlja se sasvim neriješenim kakvu kakvoću o sebi ima njegova osnova koja nije pristupačna našim pojmovima, pa se ideja postavlja samo kao gledište s kojega se jedino može proširiti jedinstvo, koje je za um tako bitno, a za razum tako spasonosno. Jednom riječju: ova transcendentalna stvar samo je shema onoga regulativnoga načela kojim um, koliko do njega stoji, proteže sustavno jedinstvo na svako iskustvo.

Prvi objekt jedne takve ideje sam ja sam, uzet jednostavno kao misaona priroda (duša). Ako hoću potražiti svojstva s kojima egzistira misaono biće o sebi, onda se moram obratiti iskustvu, pa ne mogu čak ni jednu od svih kategorija primijeniti na taj predmet, osim ukoliko je njihova shema dana u osjetilnome zoru. No na taj način nikada ne dolazim do nekoga sistematičnog jedinstva svih pojava unutrašnjeg osjetila. Dakle mjesto iskustvenoga pojma (o onome što duša zaista jest) koji nas ne može odvesti daleko, uzima um pojam empirijskoga jedinstva svega mišljenja. Time što um to jedinstvo pomišlja kao bezuvjetno i iskonsko, čini on od njega umski pojam (ideju) o jednostavnoj supstanciji koja, sama o sebi nepromjenljiva (osobno identična), stoji u zajednici s drugim zbiljskim stvarima izvan

sebe. Jednom riječju: on od toga jedinstva čini pojam o jednostavnoj samostalnoj inteligenciji. Pri tome on pak ima pred očima samo načela sustavnoga jedinstva u objašnjavanju pojava duše, naime: da sva određenja razmatra kao u jednome jedinom subjektu, sve snage, koliko je moguće, kao izvedene iz jedne jedine osnovne snage, svaku promjenu kao pripadnu stanjima istog trajnog bića, predočujući sve *pojave* u prostoru kao posve različite od radnja *mišljenju.* Ona jednostavnost supstancije itd. trebalo je da bude samo shema za to regulativno načelo, pa se ne pretpostavlja kao da je ona zbiljska osnova svojstava duše. Ta se svojstva naime mogu osnivati i na posve drugim osnovama koje mi ne poznajemo, kao što uostalom dušu zapravo ne bismo mogli spoznati ni pomoću tih prihvaćenih predikata, sve ako bismo i htjeli da vrijede o njoj, jer sačinjavaju samo ideju koja se nikako ne da predočiti in concreto. Iz takve psihologijske ideje može dakle proizaći jedino korist, samo ako se čovjek čuva da je ne smatra za nešto više od čiste ideje, tj. ako je dopuštamo samo u odnosu prema sustavnoj umskoj upotrebi s obzirom na pojave naše duše. Tu se naime nikakvi empirijski zakoni tjelesnih pojava, koje su sasvim druge vrste, ne miješaju u objašnjenje onoga što je samo za *unutrašnje osjetilo;* tu se ne dopuštaju nikakve zamršene hipoteze o stvaranju, razaranju i palingenezi duša itd Prema tome se razmatranje ovoga predmeta unutrašnjeg osjetila postavlja sasvim čisto i nepomiješano sa svojstvima druge vrste. Osim toga se istraživanje uma upravlja na to da se osnove objašnjenja u tome subjektu, ko liko je moguće, svedu na jedno jedino načelo. To sve postizava se najbolje štoviše jedino i isključivo takvom shemom, kao da je taj subjekt zbiljsko biće. Psihologijska ideja i ne može značiti ništa drugo nego shemu regulativnoga načela. Jer kad bih samo i to htio pitati, da li je duša po sebi duhovne prirode, onda to pitanje ne bi imalo nikakva smisla. Takvim pojmom odbacujem naime ne samo tjelesnu prirodu, nego uopće svaku prirodu, tj sve predikate bilo kakvog mogućeg iskustva, dakle sve uvjete da se pod takvim pojmom pomišlja neki predmet, na temelju čega se jedino može reći da on ima neki smisao.

Druga regulativna ideja čisto spekulativnog uma jest pojam svijeta uopće. Naime priroda je zapravo samo jedini dani objekt u pogledu kojega su umu potrebna regulativna načela. Priroda je dvojaka: ili misaona ili tjelesna. Da bismo ovu potonju pomišljali prema njenoj unutrašnjoj mogućnosti, tj. da bismo odredili primjenu kategorija na nju, za to nam nije potrebna nikakva ideja, tj. predodžba koja nadilazi iskustvo. U pogledu tjelesne prirode nije ni moguća nikakva ideja, jer nas u njoj vodi samo

osjetilno zrenje, pa stvar ne stoji tako kao u psihologijskome osnovnom pojmu (ja), koji a priori sadržava određenu formu mišljenja, naime njegovo jedinstvo. Tako nam za čisti um preostaje samo priroda uopće i potpunost uvjeta u njoj prema nekome načelu. Apsolutni totalitet nizova ovih uvjeta u izvođenju njihovih članova jest ideja koja se doduše u empirijskoj upotrebi uma nikada ne može potpuno ostvariti, ali koja ipak služi za pravilo kako treba da postupamo u pogledu tih članova. Naime u objašnjenju danih pojava (u vraćanju ili dizanju) moramo postupati tako, *kao da* je niz o sebi beskonačan, tj. kao in indefinitum, ali gdje se sam um razmatra kao odredilački uzrok (u slobodi), dakle kod praktičnih načela, tamo moramo postupati tako kao da nemamo pred sobom objekt osjetila, nego objekt čistoga razuma, gdje se uvjeti ne mogu više postaviti u nizu pojava, nego izvan njega i gdje se niz stanja može smatrati takvim kao da se započinje apsolutno (pomoću inteligibilnog uzroka). Sve to dokazuje da kozmologijske ideje nisu ništa drugo nego regulativna načela i daleko od toga da, tako reći, konstitutivno postave zbiljski totalitet takvih nizova. Ostalo se može naći na svome mjestu pod antinomijom čistoga uma.

Treća ideja čistoga uma, koja sadržava samo relativnu spoznaju bića kao jedinog i svedostatnog uzroka svih kozmologijskih nizova, jest umski pojam *Boga.* Mi nemamo ni najmanjeg razloga da apsolutno prihvatimo *(po sebi suponiramo)* predmet ove ideje. Jer što nam daje mogućnosti ili samo i prava, da na osnovi samoga pojma po sebi vjerujemo ili tvrdimo o nekome biću da je u njega najveća savršenost i da je prema svojoj prirodi upravo nužno, ako ne ovaj svijet, u pogledu kojega ova supozicija jedino može biti nužna. I tu se jasno pokazuje da njegova ideja poput svih spekulativnih ideja kaže samo to, da um nalaže neka se svaka veza svijeta razmatra prema načelima sustavnoga jedinstva, dakle *kao da* su sve proizišle iz jednoga jedinog sveobuhvatnog bića kao vrhovnog i svedostatnog uzroka. Iz toga je jasno, da um pri tome može imati za cilj samo svoje vlastito formalno pravilo u proširivanju svoje empirijske upotrebe, ali nikada proširivanje *preko svih granica empirijske upotrebe,* dakle da se pod tom idejom ne skriva konstitutivno načelo njegove upotrebe koja je upravljena na moguće iskustvo.

Najviše formalno jedinstvo koje se osniva samo na umskim pojmovima jest svršno jedinstvo stvari, a spekulativni interes uma čini pak nužnim da se svako uređenje u svijetu razmatra tako kao da je niklo iz namjere nekoga najvišeg uma. Našem umu, koji je primijenjen na područje iskustava, otvara takvo načelo posve nove vidike, da prema teleologijskim

zakonima povezuje stvari svijeta i da na taj način dođe do njegova najvećega sustavnoga jedinstva. Pretpostavka najviše inteligencije kao jedinog uzroka svjetske cjeline, ali dakako samo u ideji, može dakle umu u svako doba koristiti, a da mu pri tom nikada ne može škoditi. Ako mi naime u pogledu oblika Zemlje (okrugloga, ali ponešto sploštenoga[356]), brda i mora itd. prihvatimo same mudre namjere nekoga začetnika, onda na ovome putu možemo napraviti mnoštvo otkrića. Ostanemo li kod ove pretpostavke samo kao regulativnoga načela, onda nam čak ni zabluda ne može naškoditi. Jer iz toga na svaki način može slijediti samo to, da tamo gdje smo očekivali teleologijsku vezu (nexus finalis) nalazimo samo mehaničku ili fizičku (nexus effectivus). Na taj način mi u takvome slučaju samo ne nalazimo više neko jedinstvo, ali ne kvarimo umsko jedinstvo u njegovoj empirijskoj upotrebi. No ni ova nezgoda uopće ne može pogoditi sam zakon u općem i teleologijskome pogledu. Premda se anatomu može dokazati zabluda ako on razmjer udova nekoga životinjskog tijela dovodi u vezu s nekom svrhom za koju se jasno može pokazati da ona iz toga razmjera ne proizlazi, ipak je posve nemoguće da se u takvome slučaju *dokaže* da neka prirodna uredba, koja god to bila, nema baš nikakve svrhe. I fiziologija (liječnika) jednim načelom koje daje samo čisti um proširuje svoje veoma ograničeno empirijsko znanje o svrhama građe udova organskoga tijela tako daleko, da se pretpostavlja sasvim smiono i ujedno s odobravanjem svih razumnih ljudi, da sve na životinji ima svoju korist i valjanu svrhu. Ako bi ova pretpostavka imala biti konstitutivna, onda ona ide mnogo dalje nego što nam za to daje prava dosadašnje opažanje. Iz toga se pak vidi da ona nije ništa drugo nego samo regulativno načelo uma, da bi se došlo do najvišega sustavnog jedinstva pomoću ideje svršnoga kauzaliteta vrhovnog uzroka svijeta i *kao da* je on kao najviša inteligencija prema najmudrijemu cilju uzrok svega.

No ako se udaljimo od ove restrikcije ideje na čistu regulativnu upotrebu, onda se um na mnogo načina zavodi u bludnju, jer u tome slučaju on napušta tlo iskustva koje mora sadržavati oznake njegova kretanja, pa se iznad toga tla odvažuje na ono neshvatljivo i neobjašnjivo. Kod toga mora ga nužno hvatati vrtoglavica, jer s ovoga stajališta on je sebe potpuno odrezao od svake upotrebe koja je u skladu s iskustvom.

Prva pogreška, koja proizlazi iz toga što se ideja najvišega bića ne upotrebljava samo regulativno nego konstitutivno (što je protivno prirodi ideja), jest lijeni um (ignava ratio[357]). Tako se može nazvati svaki sud koji čini, da čovjek svoje istraživanje prirode, gdje god bilo, smatra apsolutno

završenim, a um ide na počinak kao da je potpuno obavio svoj posao. Stoga umu čak i psihologijska ideja veoma pojednostavnjuje posao, ako se upotrijebi kao konstitutivno načelo za objašnjenje pojava naše duše i prema tome čak za proširenje naše spoznaje toga objekta još preko svakog iskustva (na stanje duše poslije smrti), ali ona isto tako posve kvari i upropašćuje njegovu moguću upotrebu prema rukovodstvu iskustva. Tako dogmatički spiritualista jedinstvo osobe, koje nepromijenjeno postoji u toku svih mijena stanja, objašnjava na osnovi jedinstva misaone supstancije za koju misli da je neposredno opaža u svome »ja«; interes što ga imamo za stvari koje se imaju dogoditi tek poslije naše smrti, objašnjava na osnovi svijesti o imaterijalnoj prirodi našega misaonog subjekta itd. Tako se on rješava svakoga prirodnog istraživanja uzroka ovih naših unutrašnjih pojava na osnovi fizičkih načela objašnjavanja, jer zbog svoje udobnosti, ali uz aubitak svake spoznaje, tako reći presudom transcendentnoga[358] uma prolazi pokraj imanentnih spoznajnih izvora iskustva. Još jasnije udara u oči ova štetna posljedica kod dogmatizma naše ideje o najvišoj inteligenciji i teologijskoga sustava prirode (fizikoteologija), koji je neispravno zasnovan na toj ideji. Tu naime sve svrhe koje se pokazuju u prirodi, a koje smo često samo mi sami napravili takvima, služe za to da bismo veoma pojednostavnili istraživanje uzroka. To će reći: mjesto da ih tražimo u općim zakonima mehanizma materije, pozivamo se na neobjašnjivu odluku najviše mudrosti, smatrajući trud uma završenim onda kad čovjek sebe oslobodi njegove upotrebe koja nalazi rukovodstvo samo ondje, gdje joj ga daje red prirode i niz promjena prema svojim unutrašnjim općim zakonima. Ovoj se pogrešci može izbjeći ako ne promatramo s gledišta svrha samo neke dijelove prirode, kao npr. razdiobu čvrstoga kopna, njegovu građu i kakvoću i položaj gora ili pak samo organizaciju u biljnom i životinjskom carstvu, nego ako sustavno jedinstvo prirode s obzirom na ideju najviše inteligencije napravimo *sasvim općenitim.* U tome slučaju postavljamo naime kao osnovu svršnost prema općim zakonima prirode, od kojega se nije izuzela nikakva posebna uredba prirode, nego je za nas bila samo više ili manje jasno označena. Onda mi imamo regulativno načelo sustavnoga jedinstva teleologijske veze, ali mi je ne određujemo unaprijed, nego samo u njegovu očekivanju smijemo istraživati fizičko-mehaničku vezu prema općim zakonima. Samo tako može načelo svršnoga jedinstva u svako doba proširiti umsku upotrebu u pogledu iskustva, a da joj ni u jednome slučaju ne bude na štetu.

Druga pogreška, koja proizlazi iz neispravnoga tumačenja rečenoga

načela sustavnoga jedinstva, jest pogreška izopačena uma (perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Ideja sustavnoga jedinstva imala je služiti samo za to, da se to jedinstvo traži kao regulativno načelo u povezanosti stvari prema općim prirodnim zakonima, a ukoliko se nešto od toga dade naći na empirijskome putu, da se utoliko i vjeruje da smo se približili potpunosti njene upotrebe, premda se ona dakako nikada neće postići. Mjesto toga okreće se stvar i počinje odatle, da se zazbiljnost načela svršnoga jedinstva kao hipostatički uzrok[359] napravi osnovom, da se pojam takve najviše inteligencije, budući da je o sebi sasvim neobjašnjiv, određuje antropomorlistički i da se onda prirodi nasilno i diktatorski nameću svrhe, mjesto da se one, kao što je to opravdano, traže putem fizičkog istraživanja. Tako teleologija, koja bi imala služiti samo za to, da nadopuni prirodno jedinstvo prema općim zakonima, ne samo da djeluje na ukidanju jedinstva, nego um sam sebi uskraćuje svoj cilj, naime da opstojnost takvoga inteligibilnog vrhovnog uzroka prema onim zakonima dokaže na osnovi prirode. Jer ako se ne može a priori pretpostaviti najviša svršnost u prirodi, tj. kao pripadna njezinu biću, kako bi čovjek onda bio upućen na to da je traži i da se na njenoj postupnoj ljestvici približi najvećoj savršenosti nekoga začetnika kao apsolutno-nužne, dakle a priori spoznatljive savršenosti? Regulativno načelo zahtijeva da se sustavno jedinstvo kao *jedinstvo prirode* koje se ne samo empirijski spoznaje, nego se a priori (premda neodređeno) pretpostavlja, pretpostavi također apsolutno, dakle kao da slijedi iz biti stvari. No ako najprije napravim osnovom neko najviše sređivalačko biće, onda se prirodno jedinstvo uistinu ukida. Ono je naime prirodi stvari posve strano, ono je slučajno, pa se stoga i ne može spoznati na osnovi njezinih općih zakona. Zbog toga nastaje pogrešan krug u dokazivanju, jer se tu pretpostavlja što se zapravo imalo dokazati.

Regulativno načelo sistematičnoga jedinstva uzeti kao konstitutivno načelo i ono što se samo u ideji postavlja kao osnova jednoglasne upotrebe uma, hipostatički pretpostaviti kao uzrok, to samo znači zbunjivati um. Istraživanje prirode ide posve svojim putem prema lancu uzroka prirode prema njezinim općim zakonima, doduše prema ideji nekoga začetnika, ali ne da se iz njega izvede svršnost, za kojom ono uvijek ide, nego da njegovu opstojnost na osnovi ove svršnosti, koja se traži u suštini prirodnih stvari, po mogućnosti spozna i u biti[360] svih stvari uopće, dakle kao apsolutno nužnu. Ovo posljednje može uspjeti ili ne uspjeti, ali ideja ipak uvijek ostaje ispravna, a isto tako i njezina upotreba, ako se restringirala na

uvjete regulativnoga načela.

Potpuno svršno jedinstvo jest savršenost (uzeto apsolutno). Ako mi tu savršenost ne nađemo u biti stvari koje sačinjavaju cijeli predmet iskustva, tj. predmet cijele naše objektivno-vrijedne spoznaje, dakle ako je ne nađemo u općim i nužnim prirodnim zakonima, kako ćemo onda upravo iz njih izvesti ideju najviše i apsolutno nužne savršenosti prabića koje je izvor svakoga kauzaliteta? Najveće sustavno, dakle i svršno jedinstvo jest škola i čak podloga mogućnosti najveće upotrebe ljudskog uma. Ideja toga svršnog jedinstva jest dakle nerazdruživo vezana za suštinom našeg uma. Upravo ta ista ideja za nas je zakonodavna i tako je veoma prirodno da se prihvati zakonodavni um (intellectus archetypus), koji njoj odgovara i iz koje valja izvesti svako sustavno jedinstvo prirode kao iz predmeta našeg uma.

Mi smo kod antinomije čistog uma kazali da se na sva pitanja, koja nabacuje čisti um, upravo mora moći odgovoriti i da se ispričavanje zbog granica naše spoznaje, koje je u mnogim pitanjima prirode isto tako neizbježno kao i opravdano, ovdje ne smije dopustiti. Tu nam se naime ne postavljaju pitanja o prirodi stvari, nego nam se postavljaju samo zbog prirode uma i samo o njegovu unutrašnjem ustrojstvu. Sada mi ovu na prvi pogled smionu tvrdnju s obzirom na dva pitanja za koja čisti um ima svoj najveći interes možemo potvrditi i na taj način posve dovršiti svoje razmatranje o njegovoj dijalektici.

Prvo: ako se (s obzirom na transcendentalnu teologiju[361]) pita, ima li nešto različito od svijeta što sadržava osnovu svjetskoga poretka i njegove veze prema općim zakonima, onda odgovor glasi: *bez sumnje.* Svijet je naime suma pojava, prema tome mora postojati neki transcendentalni, tj. takav uzrok što ga može pomišljali samo čisti razum. *Drugo:* ako se pita, je li takvo biće supstancija, najveći realitet, nužno itd., onda ja odgovaram *da to pitanje nema nikakva smisla.* Naime sve kategorije pomoću kojih pokušavam sebi stvoriti pojam o takvome predmetu, imaju samo empirijsku primjenu i nemaju nikakva smisla ako se ne primijene na objekte mogućeg iskustva, tj. na osjetilni svijet. Izvan ovoga područja one su samo nazivi za pojmove koji se mogu prihvatiti, ali pomoću kojih se ništa ne može razumjeti. *Treće:* ako se *najposlije* pita da li to biće, koje je različito od svijeta, možemo bar pomišljati prema *analogiji* s predmetima iskustva, onda odgovor glasi: *svakako,* ali samo kao predmet u ideji, a ne u realitetu. To će reći: samo utoliko, ukoliko je taj predmet nama nepoznat supstrat sustavnoga jedinstva, reda i svršnosti uređenja svijeta, koje sebi

um mora napraviti regulativnim načelom svog istraživanja prirode. Još više: mi u ovoj ideji bez straha i prijekora možemo dopustiti antropomorfizme koji su probitačni za spomenuto regulativno načelo. Jer to je uvijek samo ideja koja se ne odnosi izravno na biće koje je različito od svijeta, nego na regulativno načelo sustavnoga jedinstva svijeta, ali samo pomoću sheme toga jedinstva, naime pomoću vrhovne inteligencije koja je prema mudrim ciljevima njegov začetnik. Što je ta praosnova jedinstva svijeta sama o sebi, to se time nije imalo pomišljati nego kako bi njega ili, štoviše njegovu ideju trebalo relativno primijeniti na sustavnu upotrebu uma s obzirom na stvari svijeta.

No na taj način (nastavit će se pitati) *možemo* ipak prihvatiti jednoga jedinoga mudrog i svemogućeg začetnika svijeta? *Bez svake sumnje;* i ne samo to, nego *moramo* pretpostaviti takvoga začetnika. Ali onda ipak proširujemo svoju spoznaju preko područja mogućega iskustva? *Nipošto.* Mi smo naime pretpostavili samo nešto o čemu nemamo pojma, naime, što je to samo o sebi (čisto transcendentalan predmet), ali s obzirom na sustavni i svršni red svjetske građevine, koji moramo pretpostaviti ako hoćemo da proučavamo prirodu, pomišljali smo ono biće koje nam je nepoznato samo *prema analogiji* s nekom inteligencijom (empirijski pojam). To će reći: da je to biće u pogledu svrha i savršenosti nadareno upravo onim svojstvima koja prema uvjetima našeg uma mogu sadržavati osnovu takvoga sustavnog jedinstva. Ova je ideja dakle posve osnovana *u pogledu primjene našeg uma na svijet.* Kad bismo joj pak htjeli pridati upravo objektivnu vrijednost, onda bismo zaboravili da je to biće, koje mi samo pomišljamo u ideji, a pošto bismo onda započeli od osnove, koju se razmatranjem svijeta nikako ne da odrediti, bili bismo na taj način izvan mogućnosti da to načelo primijenimo primjereno empirijskoj upotrebi uma.

Ali na taj način (pitat će se dalje) ipak mogu upotrijebiti pojam i pretpostavku najvišega bića u umskome razmatranju svijeta? Jest, za to je um tu ideju zapravo i napravio osnovom. No smijem li sada uredbe slične svrhama smatrati namjerama i izvoditi ih iz božanske volje, premda pomoću posebnih dispozicija u svijetu koje su udešene za to? Jest, to također možete činiti, ali tako da vam mora jednako vrijediti kaže li tko da je božanska mudrost sve tako uredila za svoje najviše svrhe, ili pak da je ideja najviše mudrosti regulativ u istraživanju prirode i načelo njezina[362] sustavnoga i svršnoga jedinstva prema općim prirodnim zakonima čak i ondje gdje to jedinstvo ne opažamo. To znači da vam ovdje gdje ga opažate mora biti potpuno svejedno, kažete li: Bog je to tako mudro htio,

ili priroda je to tako mudro uredila. Naime najveće sustavno i svršno jedinstvo što ga je vaš um zahtijevao da se kao regulativno načelo napravi osnovom svakog istraživanja prirode, bilo je upravo ono što vam je dalo prava da ideju najviše inteligencije napravite osnovom kao shemu regulativnog načela, a koliko vi prema njemu nalazite svršnosti u svijetu, toliko potvrde imate o opravdanosti svoje ideje. Kako je međutim spomenutome načelu bio cilj samo to da traži nužno i najveće moguće prirodno jedinstvo, morat ćemo to jedinstvo, ako ga postignemo, zahvaliti ideji najvišega bića. No mi ne možemo, a da ne zapadnemo u proturječje sami sa sobom, mimoići opće zakone prirode u pogledu kojih smo ideju napravili samo osnovom, pa da bismo tu svršnost prirode u njezinu postanju smatrali slučajnom i hiperfizičkom. Mi naime nismo imali prava da prihvatimo neko biće nad prirodom sa spomenutim svojstvima, nego samo njegovu ideju napravimo osnovom, da bismo pojave prema analogiji kauzalnog određenja smatrali među sobom sustavno povezanima.

Upravo zato mi i imamo pravo da uzrok svijeta u ideji pomišljamo ne samo prema nekome suptilnijem antropomorfizmu (bez kojega o njemu[363] ništa ne možemo pomišljati) naime kao biće koje se odlikuje razumom, odobravanjem i neodobravanjem, isto tako njemu primjerenom žudnjom i voljom itd., nego da mu pridajemo i beskonačnu savršenost, koja dakle daleko prelazi onu na koju možemo imati pravo pomoću empirijskoga znanja o svjetskome poretku. Regulativno načelo sustavnoga jedinstva zahtijeva da prirodu proučavamo tako kao da usprkos najvećoj mogućoj raznolikosti posvuda do beskonačnosti nalazimo sustavno i svršno jedinstvo. Jer kako god malo možemo ispitati ili postići od te savršenosti svijeta, ipak pripada zakonodavstvu našeg uma da je posvuda traži i nagađa, pa nam uvijek mora biti od koristi, a nikada nam neće biti na štetu, da prema ovome načelu podesimo razmatranje prirode. No pod ovom predodžbom ideje najvišega začetnika, koja je postavljena za osnovu, jasno je također i to da ne postavljam za osnovu opstojnost i znanje o takvome biću, nego samo njegovu ideju i da prema tome zapravo ništa ne izvodim iz toga bića, nego samo iz njegove ideje, tj. iz prirode stvari svijeta prema takvoj ideji. Također se čini da je određena, premda nerazvijena svijest prave upotrebe ovoga našeg umskog pojma dala povoda čednu i opravdanu govoru filozofa svih vremena, kad govore o mudrosti i brizi prirode te o božanskoj mudrosti kao izrazima jednakoga značenja, štoviše kad prvom izrazu daju prednost, dokle god je govor o prosto spekulativnom umu, jer sprečava preuzetnost veće tvrdnje nego što je ona na koju mi imamo pravo,

pa ujedno upućuje um natrag na njegovo osebujno područje, na prirodu.

Tako čisti um, koji nam je u početku obećavao ništa manje nego proširenje znanja preko svih granica iskustva, sadržava samo regulativna načela, ako ga ispravno razumijemo. Ta regulativna načela nalažu doduše veće jedinstvo nego što ga može postići empirijska upotreba razuma, ali upravo time što cilj njegova približavanja postavljaju tako daleko ova načela ostvaruju u najvišemu stupnju, pomoću sustavnoga jedinstva, njegovu suglasnost sa samim sobom. No ako se ta načela razumiju neispravno i ako se smatraju konstitutivnim načelima transcendentnih spoznaja, onda oni proizvode doduše sjajan, ali varljiv privid, uvjeravanje i uobraženo znanje, a zbog toga i vječna proturječja i sporove.

***

Tako dakle svaka ljudska spoznaja počinje sa zorovima, prelazi od njih na pojmove i završava kod ideja. Premda ona u pogledu sva tri elementa ima spoznajne izvore a priori, za koje se na prvi pogled čini da preziru granice svakog iskustva, dovršena kritika ipak uvjerava da nikakav um u spekulativnoj upotrebi s ovim elementima nikada ne može izaći s područia mogućeg iskustva i da pravo određenje ove najviše spoznajne moći da se samo služi svim metodama i njihovim načelima, da se priroda prema svima mogućim načelima jedinstva, između kojih je jedinstvo svrha najvažnije, istraži do njezine najdublje unutrašnjosti, ali ne da se prekorače njene granice izvan kojih *za nas* nema ništa osim praznoga prostora. Kritičko ispitivanje svih sudova, koji našu spoznaju mogu proširiti izvan zbiljskog iskustva, uvjerilo nas je dovoljno, u transcendentalnoj analitici, da oni svaki puta mogu voditi samo do nekoga mogućeg iskustva. I kad čovjek ne bi bio nepovjerljiv čak prema najjasnijim *ili apstraktnim*[364] i općim teoremima, kad nas ne bi primamljive i prividne nade mamile da odbacimo prinuđivanje tih teorema, onda bismo svakako mogli biti oslobođeni od mučnoga preslušavanja svih dijalektičkih svjedoka na koje se transcendentni um poziva radi svojih preuzetnosti. Mi smo naime već unaprijed znali potpuno sigurno da je sve njegovo tobožnje tvrđenje doduše iskreno, ali da je apsolutno moralo biti ništetno, jer se radilo o znanju do kojega nitko nikada ne može doći. Pripovijesti međutim nema nikada kraja, ako se ne otkrije pravi uzrok privida kojim se može zavaravati i najmudriji čovjek. Budući da rastavljanje svake naše transcendentne spoznaje na njene elemente (kao studij naše unutrašnje prirode) samo o sebi nije od neznatne vrijednosti, a filozofu je to čak i dužnost, bilo je ne samo nužno, da se posao spekulativnoga uma, premda

isprazan, iscrpno ispita do prvih njegovih izvora. Kako je naprotiv dijalektički privid ovdje ne samo prema sudu varljiv, nego je i prema interesu, što ga čovjek ima za sud, primamljiv i u svako doba prirodan, a tako će ostati i za svu budućnost, bilo je uputno da se, tako reći, akti toga procesa opširno sastave i spreme u arhivu ljudskog uma za očuvanje od budućih zabluda slične vrste.

II.
Transcendentalna nauka o metodama

Ako ja skup svih spoznaja čistoga spekulativnog uma smatram kao zgradu za koju mi u sebi imamo bar ideju, onda mogu reći da smo u transcendentalnoj elementarnoj nauci proračunali i odredili za kakvu zgradu i kakve visine i čvrstoće materijal dostaje. Naravno da se ustanovilo da je zaliha materijala dostajala samo za stambenu kuću, premda smo imali na umu toranj koji je trebao sezati do neba. Ta je kuća za naše poslove u ravnici iskustva bila upravo dovoljno prostrana i visoka da bismo imali pregled preko te ravnice, ali onaj smioni pothvat morao je promašiti cilj zbog nedostatka građe, a da se i ne uzme u obzir ona zbrka govora koja je radnike neminovno morala razdvojiti u pogledu plana i rasuti ih po svemu svijetu, da se svaki prema svome nacrtu posebno naseli. Sada nam nije toliko do materijala koliko naprotiv do plana, pa da napravimo proračun za zgradu u srazmjeru sa zalihom koja nam je dana i koja je ujedno primjerena našoj potrebi, pošto smo bili opomenuti da se ne odvažimo na kakav god nacrt koji bi možda mogao nadilaziti svu našu moć, jer od podizanja čvrstoga prebivališta ipak ne možemo odustati.

Ja razumijevam dakle pod transcendentalnom metodologijom određenje formalnih uvjeta potpunoga sustava čistoga uma. Mi ćemo u tome pogledu imati posla s *disciplinom, kanonom, arhitektonikom,* najposlije s *poviješću* čistoga uma i u transcendentalnome pogledu obaviti ono što se pod imenom *praktične logike* u pogledu upotrebe razuma uopće u školama traži, ali loše izvršava. Kako naime *opća logika* nije ograničena na neku posebnu vrstu razumske spoznaje (npr. ne na čistu), niti na određene predmete, to ona, a da ne posuđuje znanja iz drugih znanosti, može učiniti samo to da iznosi titule za *moguće metode* i tehničke izraze kojima se služimo u pogledu onoga sustavnoga u svakojakim znanostima koje znanstvenika unaprijed upoznaju s imenima kojih bi značenje i upotrebu ubuduće tek trebalo da upozna.

PRVO POGLAVLJE
TRANSCENDENTALNE METODOLOGIJE
Disciplina čistoga uma

Negativni sudovi, koji su to ne samo prema logičkoj formi nego i u sadržaju, nisu u osobitoj cijeni s obzirom na ljudske želje za znanjem. Smatraju se čak kao zavidni neprijatelji našega nagona za spoznavanjem koji neprestano teži za proširivanjem, pa je gotovo potrebna neka apologija da im se pribavi samo tolerancija, a kamo li milost i osobito poštovanje.

Logički se doduše svi sudovi mogu izraziti negativno, ali u pogledu sadržaja naše spoznaje uopće, bilo da se ona nekim sudom proširuje ili ograničava, niječni sudovi imaju taj osebujni zadatak, da jednostavno *sprečavaju zabludu.* Negativni sudovi, koji treba da *spriječe neispravnu spoznaju* gdje zabluda nikada nije moguća, stoga i jesu doduše veoma istiniti, ali ipak prazni, tj. neprimjereni svojoj svrsi i upravo zato često puta smiješni. Na primjer kao sud onoga školskoga govornika, da Aleksandar bez vojske ne bi mogao osvajati zemlje.

Gdje su pak granice naše moguće spoznaje veoma uske, a pobuda za suđenje velika, privid koji se javlja veoma varljiv, a štetnost od zablude znatna, tamo je ono *negativno* u pouci koje služi samo za to da nas očuva od zablude od još veće važnosti nego mnoge pozitivne pouke pomoću kojih bi naša spoznaja mogla dobiti neki prirast. *Stega* kojom se ograničava i najposlije uništava sklonost da se udaljimo od određenih pravila naziva se *disciplinom.* Ona se razlikuje od *kulture* koja bi trebala da pribavi samo neku vještinu, ali da ne ukine jednu drugu koja već postoji. Za stvaranje talenta, koji već sam po sebi[365] ima neku pobudu za očitovanje, pridonijet će dakle disciplina negativan,[366] a kultura i doktrina pozitivan prinos.

Da je temperamentu, isto kao i talentima koji sebi rado dopuštaju slobodno i neograničeno gibanje (kao uobrazilja i duhovitost), u mnogome pogledu potrebna disciplina, to će svatko lako priznati. No da je umu, kojemu je zapravo dužnost da svim drugim težnjama propisuje njihovu disciplinu, samome još potrebna disciplina, to se svakako može činiti čudnim. I zaista je on dosada izmakao takvome poniženju upravo zato što s obzirom na veliku svečanost i temeljiti sjaj s kojim nastupa nitko nije mogao doći na pomisao da se on lakoumno igra s uobraženjima mjesto

pojmovima, te riječima umjesto stvarima.

U empirijskoj upotrebi nije potrebna nikakva kritika uma, jer se njegova načela na probnom kamenu kušnje podvrgavaju kontinuitivnu ispitivanju, a isto tako ni u matematici, gdje se njegovi pojmovi smjesta moraju prikazati in concreto u čistome zoru, pa uslijed toga ubrzo postaje očigledno sve što je neosnovano i samovoljno. Gdje naprotiv ni empirijsko ni čisto zrenje ne drži um u očiglednu kolosijeku, naime u njegovoj transcendentalnoj upotrebi prema samim pojmovima, tamo mu je u tolikoj mjeri potrebna disciplina, koja obuzdava njegovu sklonost za proširivanjem preko uskih granica mogućeg iskustva, suzdržavajući ga od neobuzdanosti i zablude, da i cijela filozofija čistoga uma ima posla samo s ovom negativnom korišću. Pojedinačnim se zabludama može doskočiti pomoću *cenzure*, a njihovim uzrocima pomoću *kritike*. No gdje mi kod čistoga uma nailazimo na cio sustav varki i opsjena koje su među sobom dobro povezane i sjedinjene pod zajedničkim načelima, tamo se čini da je potrebno sasvim osobito, i to negativno zakonodavstvo. To zakonodavstvo stvara, tako reći, pod imenom *discipline* iz prirode uma i predmeta njegove čiste upotrebe sustav opreznosti i samoispitivanja pred kojima ne može opstojati nikakav lažni sofistički privid, nego se smjesta mora odati bez obzira na sve razloge svog uljepšavanja.

Međutim valja dobro upamtiti da ja disciplinu čistoga uma u ovome drugome glavnom dijelu transcendentalne kritike ne upravljam na sadržaj, nego samo na metodu spoznaje iz čistoga uma. Ono prvo obavljeno je već u elementarnoj nauci. No na koji god se predmet primijenila, upotreba uma ima toliko toga sličnoga, a ipak je, ukoliko treba da bude transcendentalna, ujedno tako bitno različita od svega drugoga, da se bez opominjuće negativne nauke o disciplini, koja je naročito na to upravljena, ne dadu spriječiti zablude koje nužno moraju proizaći iz neprilična povođenja za takvim metodama, koje doduše umu inače dobro[367] pristaju, ali samo ne ovdje.

PRVI ODSJEK PRVOGA POGLAVLJA

Disciplina čistoga uma u dog matičnoj upotrebi

Matematika daje najsjajniji primjer čistoga uma koji se sam od sebe

sretno proširuje bez pomoći iskustva. Primjeri su zarazni, naročito za onu istu moć koja sebi naravno laska, da će isto takvu sreću, koja joj je u jednome slučaju pala u dio, imati i u drugim slučajevima. Zato se um nada da se u transcendentalnoj upotrebi može isto tako sretno i temeljito proširivati, kao što mu je to uspjelo u matematičkoj, ako ondje naročito primijeni onu istu metodu koja je u matematičkoj upotrebi bila od tako očigledne koristi. Nama je dakle mnogo stalo do toga, da saznamo da li je metoda, da se dođe do apodiktične sigurnosti, a koja se u potonjoj znanosti naziva *matematička,* istovjetna s onom pomoću koje se upravo ta ista sigurnost traži u filozofiji, a koja bi se ovdje morala nazvati *dogmatičnom.*

Filozofijska spoznaja jest *umska spoznaja* iz *pojmova,* matematička iz *konstrukcije* pojmova. *Konstruirati* pak pojam reći će: zor, koji mu odgovara, prikazati a priori. Za konstrukciju pojma zahtijeva se dakle *neempirijski* zor, koji je prema tome kao zor *pojedinačan* objekt, ali zato on kao konstrukcija pojma (neke opće predodžbe) isto tako mora izražavati opću vrijednost za sve moguće zorove koji pripadaju pod isti pojam. Tako ja konstruiram trokut, budući da predmet koji odgovara tome pojmu prikazujem pomoću same uobrazilje u čistome zoru ili prema toj uobrazilji i na papiru u empirijskome zoru, ali u oba slučaja potpuno a priori, ne uzimajući uzorak za nj iz nekog iskustva. Pojedina nacrtana figura jest empirijska, a unatoč lome služi da izrazi pojam bez štete po njegovu općenitost, jer se kod ovog empirijskoga zora uvijek gleda samo na radnju konstrukcije pojma za koji su mnoga određenja sasvim sporedna, npr. određenje veličine stranica i kutova, pa se dakle apstrahira od tih različitosti koje pojam trokuta ne mijenjaju.

Filozofijska spoznaja razmatra dakle ono posebno samo u općenitome, matematička ono općenito u posebnome, štoviše, čak u pojedinačnome, ali ipak a priori i pomoću uma, tako da se, kao što se ta pojedinačna stvar određuje pod određenim općim uvjetima konstrukcije, isto tako predmet pojma, kojemu ta pojedinačna stvar odgovara samo kao njegova shema, mora pomišljati općenito određeno.

Dakle u toj formi sastoji se bitna razlika ovih dviju vrsta umske spoznaje i ne osniva se na razlici njihove materije ili predmeta. Oni koji su filozofiju mislili razlikovati od matematike u tome, što su za filozofiju kazali da ima za objekt samo *kvalitetu,* a matematika samo *kvantitetu,* uzimali su učinak za uzrok. Forma je matematičke spoznaje uzrokom da se ona može odnositi samo na kvanta. Naime samo pojam o veličinama dade se konstruirati, tj. a priori prikazati u zoru. Stoga umska spoznaja o njima

može bili moguća jedino pomoću pojmova. Tako zor, koji odgovara pojmu realiteta, svatko može uzeti jedino iz iskustva, ali nikada a priori iz samoga sebe i ne može ga imati prije empirijske svijesti o njemu. Stožasti oblik moći će se napraviti zornim, bez svake empirijske pomoći, jednostavno prema pojmovima, ali boja toga stošca morat će najprije biti dana u ovom ili onom iskustvu. Pojam uzroka uopće mogu u zrenju prikazati samo pomoću primjera što mi ga daje iskustvo itd. U filozofiji se uostalom isto tako radi o veličinama kao i u matematici, npr. o totalitetu, beskonačnosti itd. Matematika se također bavi razlikom linija i površina kao i prostorima različite kvalitete, kontinuitetom protežnosti kao njihovom kvalitetom. No premda im je u takvim slučajevima predmet zajednički, ipak je način obrađivanja pomoću uma posve drukčiji u filozofijskome nego u matematičkome razmatranju. Filozofija se drži samo općih pojmova, ali matematika samim pojmom ne može ništa napraviti, nego se odmah žuri k zoru u kojemu razmatra pojam in concreto, ali ipak ne empirijski, nego samo u takvome zoru koji je a priori prikazala, tj. konstruirala i u kojemu ono što slijedi iz općih uvjeta konstrukcije mora općenito vrijediti i o objektu konstruiranoga pojma.

Neka se filozofu dade pojam trokuta i neka on na svoj način pronađe kako se suma njegovih kutova odnosi prema pravome kutu. On dakle ima samo pojam o liku koji je omeđen s tri pravca, a u tome liku pojam o isto toliko kutova. On sada može razmišljati o tome pojmu dokle god hoće, pa neće iznaći ništa novo. On može raščlanjivati i napraviti jasnim pojam pravca ili kuta ili broja tri, ali na druga svojstva, koja ne leže u tome pojmu, neće doći. Neka naprotiv geometar uzme pred sebe to pitanje. On odmah počinje time da konstruira trokut. Budući da zna da dva prava kuta iznose zajedno upravo toliko koliko iznose svi usporedni kutovi koji se iz jedne točke mogu povući na pravcu, on produžuje jednu stranicu svoga trokuta i dobiva dva usporedna kuta koji su jednaki dvama pravima. Nato on dijeli vanjski od ovih kutova, povlačeći liniju paralelno sa stranicom trokuta koja stoji nasuprot, pa vidi da tu nastaje vanjski usporedni kut koji je jednak jednom unutrašnjem itd. Na taj način on putem lanca zaključaka, vođen uvijek zorom, dolazi do potpuno jasnog i ujedno općenitoga rješenja pitanja.

Matematika međutim ne konstruira samo veličine (quanta) kao u geometriji, nego i samu veličinu (quantitatem) kao u algebri, pri čemu ona sasvim apstrahira od kakvoće predmeta koji se ima pomišljati prema takvome pojmu veličine. Ona sebi onda odabira određenu oznaku svih

konstrukcija veličina uopće (brojevi), kao što je adicija, suptrakcija itd., vađenje korijena, a pošto je označila i opći pojam o veličinama[368] prema njihovim različnim odnosima, ona u zoru prikazuje prema određenim općim pravilima, sav postupak kojim se veličina[369] proizvodi i mijenja. Gdje se jedna veličina ima dividirati drugom, ona kombinira karaktere obih prema karakterističnoj formi divizije itd., pa dolazi dakle isto tako pomoću simbolične konstrukcije kao geometrija pomoću ostenzivne ili geometrijske konstrukcije (samih predmeta) onamo kamo diskurzivna spoznaja pomoću samih pojmova nikada ne bi mogla dospjeti.

Što je uzrokom toga tako različitog položaja u kojemu se nalaze dva umska vještaka, od kojih jedan udara putem pojmova, a drugi putem zorova koje on a priori prikazuje prema pojmovima? Uzrok je prema gore izloženim transcendentalnim osnovnim naukama jasan. Ovdje nije riječ o analitičkim sudovima koji se mogu proizvesti samim raščlanjivanjem pojmova (u tome bi filozof bez sumnje imao prednost pred svojim suparnikom), nego o sintetičnim sudovima, i to takvima koji se imaju a priori spoznati. Ja naime ne treba da gledam na ono što zaista pomišljam u svome pojmu trokuta (to nije ništa više nego čista definicija), naprotiv, moram izaći iz njega da bih došao do svojstava koja u tome pojmu ne leže, ali koja mu ipak pripadaju. To je pak moguće samo tako, da ja svoj predmet odredim prema uvjetima ili empirijskoga zrenja ili čistoga zora. Prvi postupak dao bi samo empirijski sud (pomoću mjerenja njegovih kutova), koji ne bi sadržavao općenitost, još manje pak nužnost, a o takvim se sudovima ovdje i ne govori. Drugi je postupak matematički, i to u ovome slučaju geometrijska konstukcija pomoću koje u čistome zoru isto tako kao i u empirijskome dodajem ono raznoliko što pripada shemi trokuta uopće, dakle njegovu pojmu, zbog čega se na svaki način moraju konstruirati[370] opći sintetični sudovi.

Uzalud bih dakle o trokutu filozofirao, tj. diskurzivno razmišljao, tako da na taj način ni najmanje ne bih došao dalje od same definicije od koje bih zapravo morao početi. Postoji doduše transcendentalna sinteza samih pojmova, koja polazi za rukom opet samo filozofu, ali ona se uvijek odnosi samo na jednu stvar uopće i određuje pod kojim uvjetima opažanje te stvari može pripadati mogućem iskustvu. U matematičkim se zadacima međutim ne pita za to niti uopće za egzistenciju, nego za svojstva predmeta samih o sebi, samo ukoliko su ona povezana s njihovim pojmom.

Mi smo navedenim primjerom nastojali da napravimo jasnom razliku između diskurzivne upotrebe uma prema pojmovima i intuitivne pomoću

konstrukcije pojmova. Sada se naravno pita, koji je to uzrok koji čini nužnom takvu dvostruku upotrebu uma i na temelju kojih se uvjeta može spoznati zbivali se samo jedna ili i druga upotreba.

Sva naša spoznaja odnosi se napokon, ipak, na moguće zorove, jer je samo pomoću njih predmet dan. Pojam a priori pak (neempirijski pojam) ili već sadržava čisti zor u sebi, pa se onda može konstruirati, ili ne sadržava ništa osim sinteze mogućih zorova koji nisu a priori dani, a onda se pomoću njega doduše može suditi sintetički i a priori, ali jedino diskurzivno prema pojmovima, a nikada intuitivno konstrukcijom pojma.

Od svih zorova nije međutim ni jedan dan a priori osim forme pojava, prostora i vremena, a pojam o njima kao kvantima dade se u zoru a priori prikazati, tj. konstruirati ili ujedno s njihovom kvalitetom (njihovim oblikom) ili pak samo njihova kvantiteta (sama sinteza istovrsno-raznolikoga) pomoću broja. Ali materija pojava, kojom nam stvari bivaju dane u prostoru i vremenu, može se predočiti samo u opažanju, dakle a posteriori. Jedini pojam koji a priori prikazuje taj empirijski sadržaj pojmova jest pojam stvari uopće, a sintetična spoznaja a priori o toj stvari ne može dati ništa više nego samo pravilo sinteze onoga što opažanje može dati a posteriori, a ne može nikada a priori dati zor realnoga predmeta, jer taj zor nužno mora bili empirijski.

Sintetični sudovi, koji se odnose na *stvori* uopće, čiji zor nikako ne može a priori biti dan, jesu transcendentalni. Prema tome se transcendentalni sudovi nikada ne mogu dati konstrukcijom pojmova, nego samo prema pojmovima a priori. Oni sadržavaju samo pravilo, prema kojemu se empirijski ima tražiti određeno sintetično jedinstvo onoga što se ne može a priori zorno predočiti (opažanja). Ali oni u bilo kojemu slučaju ne mogu ni jedan jedini od svojih pojmova a priori prikazati, nego čine to samo a posteriori pomoću iskustva koje postaje moguće tek posredovanjem onih sintetičnih načela.

Ako o nekome pojmu valja suditi sintetički, onda se iz toga pojma mora izaći i prijeći na zor u kojemu je dan. Kad bi čovjek naime ostao kod onoga što je sadržano u pojmu, onda bi sud bio samo analitičan, pa bi bio objašnjenje misli na temelju onoga što je u njemu zaista sadržano. No od pojma ja mogu prijeći na čisti ili empirijski zor koji odgovara tome pojmu, da ga u zoru in concreto prosudim, pa da ono što pripada njegovu predmetu spoznam a priori ili a posteriori. U prvome slučaju imamo racionalnu ili matematičku spoznaju pomoću konstrukcije pojma, a u drugome samo

empirijsku (mehaničku) spoznaju, koja nikada ne može dati nužne i apodiktične sudove. Tako bih ja mogao raščlanjivati svoj empirijski pojam o zlatu, a da lime ne bih dobio ništa više nego to da mogu nabrojati sve ono što pod tim riječi zaista pomišljam. Zbog toga se doduše u mojoj spoznaji zbiva neko logičko poboljšanje, ali se ne stječe nikakvo proširenje ili dodatak. No ako uzmem materiju koja dolazi pod tim imenom pa stanem njome opažati, onda ću dobiti različne sintetične, ali empirijske sudove. Matematički pojam trokuta konstruirao bih, tj. dao a priori u zoru, pa bih tim putem dobio sintetičnu, ali racionalnu spoznaju. No ako nam je dan transcendentalni pojam realiteta, supstancije, sile itd., onda on ne označuje ni empirijski ni čisti zor, nego samo sintezu empirijskih zorova (koji dakle a priori ne mogu biti dani), pa iz njega dakle — budući da sinteza ne može a priori izaći na zor koji odgovara tome pojmu — ne može ni proizaći odredbeni sintetički sud, nego samo načelo sinteze[371] mogućih empirijskih zorova. Tako je transcendentalni sud sintetična umska spoznaja prema samim pojmovima, pa je dakle diskurzivan, jer tek na taj način postaje moguće svako sintetično jedinstvo empirijske spoznaje, ali time nikakav zor nije a priori dan.

Tako, dakle, postoji dvojaka upotreba uma, koja je bez obzira na općenitost spoznaje i njezina proizvođenja a priori, što im je zajednička osobina, u svome toku ipak veoma različita, i to zato što pojava putem koje nam svi predmeti bivaju dani ima dva dijela: formu zora (prostor i vrijeme), koja se potpuno a priori može spoznati i odrediti, i materiju (ono fizičko) ili sadržaj, koji znači nekakvo nešto, što nalazimo u prostoru i vremenu, dakle što sadržava neku opstojnost i što odgovara osjetu. U pogledu materije, koja uvijek samo empirijski može biti dana na određen način, možemo a priori imati jedino neodređene pojmove sinteze mogućih osjeta ukoliko pripadaju jedinstvu apercepcije (u mogućem iskustvu). U pogledu forme možemo svoje pojmove a priori odrediti u zoru, jer sebi jednoličnom sintezom stvaramo u prostoru i vremenu same predmete, razmatrajući ih jedino kao kvanta. Prva se upotreba zove umska upotreba prema pojmovima kod koje[372] možemo činiti samo to, da pojave prema njihovu realnome sadržaju svodimo pod pojmove koji se na taj način[373] mogu odrediti jedino empirijski, tj. a posteriori (ali prema onim pojmovima kao pravilima empirijske sinteze). To je upotreba uma pomoću konstrukcije pojmova, jer ovi upravo zato, što se već odnose na zor a priori, i mogu biti dani a priori i bez ikakvih empirijskih podataka. Da se ispita sve ono što tu jest (stvar u prostoru ili vremenu); je li i ukoliko jest ili

nije neki kvantum; mora li se u njemu predočiti neka opstojnost ili nedostatak; ukoliko je to nešto, (što ispunja prostor ili vrijeme), neki prvi supstrat ili jednostavno određenje; ukoliko se odnosi prema nečemu drugome kao uzrok ili učinak i napokon da li u pogledu opstojnosti stoji izolirano ili u uzajamnoj zavisnosti s drugima; da se ispita mogućnost, zazbiljnost i nužnost te opstojnosti ili njihove suprotnosti: sve to pripada *umskoj spoznaji* na osnovi pojma koja se naziva *filozofijskom.* Odrediti naprotiv a priori neki zor u prostoru (lik), dijeliti vrijeme (trajanje) ili spoznati samo ono općenito u sintezi jedne iste stvari u vremenu i prostoru i veličinu nekoga zora uopće koja odatle proizlazi (broj), to je *posao uma* pomoću konstrukcije pojmova, a zove se *matematički.*

Posve je prirodno da velika sreća koju um postiže pomoću matematike proizvodi nagađanje da će to — ako ne samoj matematici, a ono ipak njezinoj metodi — uspjeti i izvan područja veličina, svodeći sve svoje pojmove na zorove koje može dati a priori, a čime ona, da tako kažemo, postaje gospodarom nad prirodom. Čista filozofija diskurzivnim pojmovima a priori, naprotiv, šeprtlji u prirodi, a da njihov realitet ne može a priori napraviti zornim i upravo na taj način potvrditi. Također se čini da majstorima u toj umjetnosti ne nedostaje to pouzdanje u same sebe, dok se općinstvo podaje velikim očekivanjima od njihove spretnosti. Jer teško da su ikada filozofirali o svojoj matematici (težak posao), pa im uopće ne dolazi na pamet specifična razlika između čiste i one druge upotrebe uma. Za njih mjesto aksioma vrijede uobičajena i empirijski upotrijebljena pravila koja posuđuju od običnog uma. Odakle im dolaze pojmovi o prostoru i vremenu kojima se bave (kao jedinim izvornim kvantima) do toga njima nije ništa stalo. Isto tako čini im se da je nekorisno da istraže postanje čistih razumskih pojmova, a time i opseg njihove vrijednosti, nego se samo služe njima. U svemu tome postupaju sasvim ispravno, samo ako ne prekorače određenu im granicu, naime granicu *prirode.* Jer inače neopaženo prelaze s područja osjetilnosti na nesigurno tlo čistih i čak transcendentalnih pojmova. Ovdje im dno (instabilis tellus, innabilis unda) ne dopušta ni stajanje ni plivanje, pa mogu praviti jedino nesigurne korake od kojih vrijeme neće sačuvati ni najmanji trag, dok naprotiv njihov hod u matematici izgrađuje carstu cestu na koju s pouzdanjem može stupiti još i najkasnije potomstvo.

Budući da smo sebi stavili u dužnost da točno i sigurno odredimo granice čistoga uma u transcendentalnoj upotrebi, a ova se vrsta nastojanja odlikuje time da se čovjek prije nego što napusti namjeru da preko granica

iskustva izađe u divne krajeve intelektualnoga, bez obzira na najjače i najjasnije opomene još uvijek daje zavaravati nadama: zato je potrebno, da se, tako reći, oduzme još posljednje sidro nade koja je bogata fantazijom, i da se pokaže da se u toj vrsti spoznaje pridržavanjem matematičke metode ne bi mogla pribaviti ni najmanja korist. Korist bi mogla biti jedino ta da se nedostaci same te vrste spoznaje to jasnije otkriju i da su geometrija i filozofija dvije posve različite stvari, premda sebi u prirodnoj znanosti međusobno pružaju ruku, dakle da jedna nikada ne može oponašati postupak druge.

Temeljitost matematike osniva se na definicijama, aksiomima, demonstracijama. Ja ću se zadovoljiti time da pokažem kako filozofija ni jednu od ovih stvari ne može napraviti i oponašati u onome smislu, u kojemu ih uzima matematičar, zatim kako geometar oslanjajući se na svoju metodu u filozofiji može sagraditi samo kuće od karata i kako opet filozof prema svojoj metodi u matematici može izazvati jedino neko naklapanje, premda se filozofija sastoji upravo u poznavanju granica. Pa čak ni matematičar, ako njegov talent nije već od prirode omeđen i ograničen na njegovu struku, ne može odbiti opomene filozofije niti prijeći preko njih.

1) *O definicijama. Defmirati,* kako kazuje sam izraz, treba da znači zapravo samo toliko, koliko izvorno prikazati iscrpni pojam neke stvari unutar njegovih granica[374]. *Empirijski* se *pojam* prema takvome zahtjevu ne može definirati, nego samo *eksplicirati.* Kako mi naime imamo u njemu samo nekoliko obilježja o određenoj vrsti osjetilnih predmeta, to nikada nije sigurno ne pomišlja li se pod riječju koja označuje jedan isti predmet jedanputa više, a drugi puta manje njegovih obilježja. Tako netko u pojmu *zlata* osim težine, boje, čvrstoće može pomišljati još svojstvo da ne rđa, dok drugi o tome možda ništa ne zna. Određenim se obilježjima služimo samo dotle, dok su za razlikovanje dostatna; nova opažanja naprotiv oduzimaju neka obilježja, a neka dodaju, dakle pojam nikada ne stoji između sigurnih granica. A čemu bi to imalo i služiti da se takav pojam definira, jer čovjek, ako je npr. govor o vodi i njenim svojstvima, nikada neće ostati kod onoga što se pomišlja pod riječi voda, nego će se prihvatiti pokusa, a riječ s ono nekoliko obilježja koja su vezana za nju treba da sačinjava samo *oznaku,* a ne pojam stvari. Prema tome je tobožnja definicija samo verbalno određenje. U drugome se redu, govoreći točno, ne može definirati ni a priori dani pojam, npr. supstancija, uzrok, pravo, opravdanost itd. Ja naime nikada ne mogu biti siguran da se jasna predodžba (još zamršeno) danoga pojma iscrpno razvila, osim ako znam da

je ta predodžba adekvatna predmetu. No kako njegov pojam, kao što je dan, može sadržavati mnogo tamnih predodžbi preko kojih mi u raščlanjivanju prelazimo, premda ih u primjeni doduše uvijek trebamo, to je iscrpnost raščlanjivanja mojega pojma uvijek sumnjiva, pa se samo pomoću primjera, koji se mnogostruko slažu, može napraviti *vjerojatnom,* a nikada *apodiktički* sigurnom. Mjesto izraza »definicija« upotrebljavat ću radije izraz *»ekspozicija«,* koji je još uvijek dovoljno oprezan i kod kojega kritičaru definicija može vrijediti do određenoga stupnja, a da ipak još može sumnjati u iscrpnost. Kako se dakle ni empirijski ni a priori dani pojmovi ne mogu definirati, preostaju samo oni koji se samovoljno pomišljaju i na kojima se ta vještina može iskušati. U takvome slučaju mogu svoj pojam uvijek definirati, jer ja moram znati što sam htio pomišljati, budući da sam ga sam namjerno napravio, pa mi nije dan ni prirodom razuma ni iskustvom, ali ipak ne mogu reći da sam na taj način definirao neki pravi predmet. Ako se pojam naime osniva na empirijskim uvjetima, npr. brodski sat, onda predmet i njegova mogućnost tim samovoljnim pojmom još nisu dani. Na osnovi toga ja još ne znam ni to, da li taj pojam uopće ima kakav predmet, a moje se objašnjenje bolje može nazvati deklaracijom (moga projekta) nego definicijom predmeta. Tako bi od pojmova koji su sposobni za definiranje preostali samo takvi, koji sadržavaju hotimičnu sintezu koja se a priori može konstruirati, a prema tome imamo definicije jedino u matematici. Jer predmet koji ona pomišlja prikazuje ona i a priori u zoru, a taj predmet zacijelo ne može sadržavati ni više ni manje nego pojam, jer je pojam o predmetu pomoću objašnjenja bio dan iskonski, tj. na taj način da se objašnjenje ni od kud ne izvodi. Njemački jezik ima za izraze *ekspozicija, eksplikacija, deklaracija* i *definicija* samo riječ: objašnjenje. Stoga moramo nešto popustiti u strogosti zahtjeva, jer smo naime filozofijskim objašnjenjima uskratili počasno ime definicije, pa ćemo cijelu ovu primjedbu ograničiti na ovo: filozofijske definicije nastaju samo kao ekspozicije danih, a matematičke kao konstrukcije izvorno napravljenih pojmova, one prve samo analitički raščlanjivanjem (kojega potpunost nije apodiktički sigurna), a ove druge sintetički, proizvodeći dakle sam pojam, dok ga naprotiv one prve samo *objašnjavaju.* Iz toga sijedi:

a) U filozofiji se ne smije oponašati matematika tako da se definicije dadu unaprijed, osim samo za jednostavan pokušaj. Kako su definicije naime raščlanjivanja danih pojmova, to ovi pojmovi prethode, premda samo nejasno, a nepotpuna ekspozicija prethodi potpunoj, tako da iz nekih

obilježja, koja smo izveli iz još nedovršenoga raščlanjivanja, štošta unaprijed možemo zaključiti prije nego što smo došli do potpune ekspozicije, tj. definicije. Jednom riječju: definicija kao odmjerena jasnoća mora u filozofiji biti konac, a ne početak posla.[375] U matematici naprotiv nemamo nikakvoga pojma prije definicije kojom se pojam tek daje, ona dakle mora, a i može uvijek započeti s definicijom.

b) Matematičke definicije ne mogu nikada griješiti. Kako je naime pojam dan tek definicijom, on sadržava upravo samo ono što se definicijom pomišlja o njemu. No ako u njoj s obzirom na sadržaj i ne može biti ništa netočno, ipak se kadikad, premda samo rijetko, može griješiti u formi (zaodijevanju), naime u pogledu preciznosti. Tako obična definicija kružnice, da je ona *krivulja* kojoj su sve točke jednako udaljene od jedne jedine (od središta), ima tu pogrešku da je u nju nepotrebno ušlo određenje *krivulja.* Mora naime postojati poseban poučak koji se izvodi iz definicije, pa se lako može dokazati da je svaka crta, kojoj su sve točke jednako udaljene od jedne jedine, krivulja (da ni jedan njezin dio nije ravan). Analitičke definicije mogu naprotiv na mnogostruk način griješiti, ili time što unose obilježja koja zaista nisu ležala u pojmu, ili pak time, što im nedostaje iscrpnost koja sačinjava ono bitno kod definicije, jer čovjek ne može biti sasvim siguran u potpunost svoga raščlanjivanja. Zato se u filozofiji ne da oponašati metoda matematike u definiranju.

2) *O aksiomima.* To su sintetička načela a priori, ukoliko su neposredno sigurna. Međutim se jedan pojam ne da s drugim vezati sintetički, a ipak neposredno, jer da bismo mogli izaći iz nekoga pojma, potrebna je treća spoznaja, koja posreduje. Kako je filozofija samo umska spoznaja na osnovi pojmova, to se u njoj neće naći nikakvo načelo koje bi zaslužilo ime aksiom. Matematika je naprotiv sposobna za aksiome, jer pomoću konstrukcije pojmova u zoru predmeta može a priori i neposredno povezati njegove predikate, npr. da tri točke uvijek leže u ravnim. Naprotiv načelo iz samih pojmova ne može nikada biti neposredno izvjesno, npr. načelo: sve što se događa, ima neki uzrok, jer moram potražiti nešto treće, naime uvjet vremenskog određenja u iskustvu, pa nisam takvo načelo mogao spoznati direktno neposredno na osnovi samih pojmova. Dakle diskurzivna su načela nešto sasvim drugo nego intuitivna, tj. aksiomi. Ona prva zahtijevaju još uvijek dedukciju koja ovima drugima nikako nije potrebna, a kako su ta načela zbog ovog istog razloga evidentna, što filozofijska načela kraj sve svoje izvjesnosti ipak nikada ne mogu tvrditi, to beskonačno mnogo nedostaje za to da bi ikoji sintetički sud čistog i

transcendentalnog uma bio tako očigledan (kako se uporno običavaju izražavati) kao što je to sud da *dva puta dva daju četiri.* Ja sam doduše u analitici kod tablice načela čistoga razuma spomenuo i određene aksiome zrenja; ali samo načelo koje je tamo navedeno nije bilo aksiom, nego je služilo samo za to da dade načelo mogućnosti aksioma uopće, pa je i samo bilo samo načelo iz pojmova. Jer čak mogućnost matematike mora se pokazati u transcendentalnoj filozofiji. Filozofija nema dakle nikakvih aksioma, pa ne smije nikada apsolutno propisivati svoja načela a priori, nego se mora dati na posao da svoje pravo s obzirom na njih opravda temeljitom dedukcijom.

3) *O demonstracijama.* Samo apodiktički dokaz, ukoliko je on intuitivan, možemo zvati demonstracija. Iskustvo nas doduše uči što jest, ali ne i to da nikako ne bi moglo biti drukčije. Zato empirijska dokazna načela ne mogu pribaviti apodiktički dokaz. Iz pojmova a priori (u diskurzivnoj spoznaji) ne može pak nikada proizaći zorna sigurnost tj. evidencija, kolikogod sud inače može biti apodiktički siguran. Dakle matematika sadržava demonstracije, jer svoju spoznaju ne izvodi iz pojmova, nego iz njihove konstrukcije, tj. iz zora koji se može dati a priori, a odgovara pojmovima, čak postupak algebre s njenim jednadžbama, iz kojih ona redukcijom izvodi istinu zajedno s dokazom, nije doduše geometrijska, ali je ipak karakteristična konstrukcija. Pojmovi, naročito u pogledu odnosa veličina, prikazuju se u zoru pomoću znakova, a i ne gledajući na ono heuristično, sve zaključke osigurava od pogrešaka na to, što se svaki od njih stavlja pred oči. Filozofijska se spoznaja naprotiv mora odreći ove prednosti, jer ono općenito uvijek mora razmatrati in abstracto (pomoću pojmova), dok matematika ono općenito može prosuditi in concreto (u pojedinačnome zoru), a ipak pomoću čiste predodžbe a priori, kod čega svaka pogreška postaje vidljiva. Stoga bih ja one prve radije nazvao *akroamatičkim* (diskurzivnim) dokazima, jer se dadu izvesti samo pomoću samih riječi (predmeta u mislima), a ne *demonstracijama* koje se odvijaju u zoru predmeta, kao što to već izraz naznačuje.

Iz svega toga dakle slijedi, da se prirodi filozofije nikako ne priliči, napose na području čistog uma, da se koči dogmatičkim držanjem i da se iskiti titulama i odlikovanjima matematike, jer ipak ne pripada u njezin red, premda ima sve razloge, da se nada sestrinskome sjedinjenju s njome. Ono su tašte preuzetnosti koje nikada ne mogu uspjeti, nego moraju naprotiv promijeniti njenu namjeru, da otkrije opsjene uma koji ne poznaje svoje granice, pa će pomoću dovoljna razjašnjenja naših pojmova svesti taštinu

spekulacije na čednu, ali temeljitu samospoznaju. U svojim transcendentalnim pokušajima um dakle neće moći s takvim pouzdanjem gledati pred sebe, kao da put što ga je prevalio posve ravno vodi do cilja. Prema tome on na svoje premise, koje je napravio osnovom, neće moći računati tako smiono, a da ne bi bilo potrebno da češće baci pogled natrag i pripazi ne otkrivaju li se možda u toku zaključaka greške, koje su nara u načelima izmakle i koje čine potrebnim da se ta načela točnije odrede ili sasvim izmijene.

Ja sva apodiktična načela (bilo da su dokažljiva, bilo da su i neposredno sigurna) dijelim u *dogmata* i *matemata.* Direktno-sintetično načelo iz pojmova jest *dogma,* dok je naprotiv takvo načelo pomoću konstrukcije pojmova *matema.* Analitički sudovi uče nas o predmetu zapravo *samo* toliko koliko sadržava u sebi već pojam koji imamo o njemu, jer oni ne proširuju spoznaju preko pojma subjekta, nego ga samo objašnjavaju. Oni se dakle ne mogu zaista zvati dogme (koja bi se riječ možda mogla prevesti sa »Lehrsprüche« = poučne izreke). No pod spomenutim dvjema vrstama sintetičkih načela a priori mogu prema običnoj jezičnoj upotrebi to ime nositi jedino ona koja pripadaju filozofijskoj spoznaji, i teško da će tko načela matematike ili geometrije nazivati dogmama. Tako ta upotreba potvrđuje objašnjenje koje smo dali, da se dogmatički mogu zvati samo sudovi iz pojmova, a ne sudovi na osnovi konstrukcije pojmova.

Dakle cijeli čisti um u svojoj spekulativnoj upotrebi ne sadržava ni jedan jedini direktno-sintetički sud iz pojmova. Jer kao što smo pokazali, on pomoću ideja nije sposoban ni za kakve sintetične sudove koji bi imali objektivne vrijednosti. Pomoću razumskih pojmova on doduše stvara sigurna načela, ali nikako direktno iz pojmova, nego uvijek samo indirektno pomoću odnosa tih pojmova prema nečemu posve slučajnome, naime prema *mogućem iskustvu;* jer ta načela, ako se pretpostavi iskustvo (nešto kao predmet mogućih iskustava), svakako mogu biti apodiktički sigurna, ali se sama o sebi (direktno) ne mogu spoznati a priori. Tako načelo: sve što se događa, ima svoj uzrok, nitko ne može temeljito uvidjeti iz samih ovih danih pojmova. Stoga to načelo nije dogma, premda se ono posve lijepo i apodiktički može dokazati s nekog drugoga gledišta, naime na jedinome području njegove upotrebe, tj. u iskustvu. Ali ono se zove *osnovno načelo,* a ne *poučak,* premda se mora dokazati, i to zato što to načelo ima to osobito svojstvo da tek čini mogućim svoje dokazno načelo, naime iskustvo, pa se kod iskustva uvijek mora pretpostaviti.

Ako u spekulativnoj upotrebi čistoga uma nema ni po sadržaju nikakvih

dogma, onda je svaka *dogmatička* metoda o sebi neprilična, bilo da je posuđena od matematičara, bilo da bi imala postati osebujnom manirom. Ona naime samo skriva pogreške i zablude, pa zavarava filozofiju kojoj je prava namjera da se svi koraci uma vide u njihovu najjasnijemu svjetlu. Pa ipak ta metoda uvijek može biti *sustavna*. Naime sam je naš um (subjektivno) sustav, ali u njegovoj čistoj upotrebi pomoću samih pojmova samo sustav traganja za načelima jedinstva za koje iskustvo može dati samo građu. Ovdje se međutim ništa ne da reći o osebujnoj metodi transcendentalne filozofije, jer imamo posla jedino s kritikom prilika svojih moći, da li uopće možemo graditi i kako visoko možemo svoju zgradu izvesti od građe koju imamo (čisti pojmovi a priori).

DRUGI ODSJEK PRVOGA POGLAVLJA

Disciplina čistoga uma s obzirom na njegovu polemičku upotrebu

Um se u svojim pothvatima mora podvrći kritici i nikakvom zabranom ne može nauditi njenoj slobodi a da ne naškodi samome sebi i da ne navuče na sebe sumnju, koja mu šteti. Tu pak u pogledu koristi ništa nije tako važno, ništa tako sveto, a da bi se smjelo povući od toga ispitivalačkog i motrilačkog istraživanja koje ne poznaje nikakav ugled osobe. Na toj se slobodi osniva čak egzistencija uma, jer on nema diktatorski ugled, nego je njegova izjava uvijek suglasnost slobodnih građana, od kojih svaki bez sustezanja mora moći izraziti svoje sumnje, štoviše, čak svoj veto.

Premda se um nikada ne može *protiviti* kritici, to on ipak nema svaki puta razloga da je se *plaši*. No čisti um u svojoj dogmatičkoj (ne matematičkoj) upotrebi nije toliko svjestan da bi najtočnije razmatrao svoje najviše zakone, a da se ne bi s plahošću, štoviše s potpunim odbacivanjem svakoga preuzetnog dogmatičkog ugleda morao pojaviti pred kritičkim okom višeg i sudačkog uma.

Posve je drukčije kad on nema posla s cenzurom suca, nego sa zahtjevima svoga sugrađanina i kad se ima samo braniti protiv njih. Kako ti zahtjevi naime isto tako hoće da budu dogmatični, premda u nijekanju kao i oni u afirmiranju, to postoji neko opravdanje χατ' άνϑρωπον, koje osigurava protiv svake štete i pribavlja tituliran posjed, koji se ne smije

plašiti tuđih pretenzija, premda se sam χατ' άλήθειαν ne može dovoljno dokazati.

Pod polemičkom upotrebom čistog uma razumijevam pak obranu njegovih sudova od dogmatičkih nijekanja tih sudova. Ovdje se dakle ne radi o tom ne bi li možda njegova nijekanja mogla biti i neispravna, nego jedino o tome da nikada nitko ne može s apodiktičkom sigurnošću (pa čak samo i s većim prividom) tvrditi ono protivno. Mi onda naime ipak nismo po milosti u svome posjedu, ako za sebe imamo jednu njegovu, premda ne dovoljnu titulu i ako je potpuno sigurno da nitko nikada ne može dokazati nezakonitost toga posjeda.

Da bi uopće imala postojati antitetika čistog uma i da bi um, koji predstavlja vrhovno sudište za sve sporove, sam sa sobom dolazio u sukob, to je nešto što zabrinjava i poražava. Gore smo doduše imali pred sobom takvu prividnu antitetiku čistoga uma. Međutim se pokazalo da se osnivala na nesporazumu, jer su se prema običnoj predrasudi pojave uzimale kao same stvari o sebi, pa se zatim na jedan ili drugi način (a oba su načina bila jednako nemoguća) zahtijevala apsolutna potpunost sinteze, ali to se od pojava nikako ne može očekivati. Prema tome to nije bilo zbiljsko *proturječje uma* sa samim sobom kod ovih sudova: niz *o sebi danih* pojava ima apsolutan početak, i: ovaj je niz apsolutno i *sam o sebi* bez svakoga početka. Oba ova suda mogu naime posve lijepo postojati jedan kraj drugoga, jer *pojave* prema svojoj opstojnosti (kao pojave) *same o sebi* nisu ništa, tj. nešto proturječno, a njihovo pretpostavljanje mora prema tome naravno povući za sobom proturječne zaključke.

Takvo pogrešno shvaćanje ne bi se međutim moglo ispričati i na taj način izmiriti spor uma, ako bi se, recimo, teistički tvrdilo: *ima neko najviše* biće i naprotiv ateistički: *nema najvišega bića,* ili u psihologiji: sve što **tu**[376] misli jest od apsolutnoga trajnog jedinstva i prema tome od svakoga prolaznog materijalnog jedinstva različno, kojemu bi drugi suprotstavio: duša nije imaterijalno jedinstvo i ne može se izuzeti od prolaznosti. Ovdje je naime predmet pitanja slobodan od svega stranoga što proturiječi njegovoj prirodi, i razum ima posla samo sa *samim stvarima o sebi,* a ne s pojavama. Ovdje bi se dakle našlo proturječje, kad bi na niječnoj strani samo čisti um imao reći nešto što bi bilo slično osnovi neke tvrdnje. Jer što se tiče kritike argumenata onoga koji dogmatički tvrdi, oni mu se vrlo lijepo mogu priznati, a da se zato ne napuste sudovi, koji imaju za sebe bar interes uma, na što se protivnik nikako ne može pozvati.

Ja doduše ne mislim ono što su neki odlični i promišljeni ljudi (npr. Sulzer), osjećajući slabost dosadašnjih dokaza, tako često izražavali, da se možemo nadati da će se jednom ipak pronaći evidentne demonstracije dvaju kardinalnih sudova našega čistoga uma: ima Boga, postoji budući život. Ja sam naprotiv siguran da se to nikada neće dogoditi. Jer odakle će um uzeti osnovu za takve sintetične tvrdnje koje se ne odnose na predmete iskustva i njegovu unutrašnju mogućnost? Također je apodiktički sigurno, da se nikada neće pojaviti ni jedan čovjek koji bi s najmanjom prividnošću, a kamo li dogmatički mogao tvrditi suprotno. Budući da bi on to mogao dokazati jedino pomoću čistoga uma, morao bi se dati na posao da dokaže da je najviše biće, da je misaoni subjekt u nama kao čista inteligencija *nemoguć*. No odakle će on uzeti znanja koja mu daju prava da sudi o stvarima tako sintetički izvan svakoga mogućeg iskustva? Mi dakle u tome možemo biti sasvim bez brige da će nam itko jednom dokazati ono protivno. Upravo zato nije nam potrebno da mislimo na školske dokaze, nego uvijek možemo prihvatiti one sudove koji se posve lijepo slažu sa spekulativnim interesom našeg uma u empirijskoj upotrebi, pa su povrh toga jedino sredstvo da se spekulativni interes sjedini s praktičnim. Za protivnika (koji se ovdje ne mora smatrati jedino kritičarem) imamo u pripravi svoj non liquet, koji ga nepogrešivo mora smesti, dok mi njemu ne branimo retorziju protiv nas, jer stalno imamo u pripravi subjektivnu maksimu uma koja protivniku nužno nedostaje, a pod njenom zaštitom možemo mirno i ravnodušno gledati sve njegove udarce po zraku.

Na taj način nema zapravo nikakve antitetike čistog uma. Jer jedino poprište za nj valjalo bi tražiti na području teologije i psihologije; ali to tlo ne nosi ni jednoga borca s cijelom njegovom opremom i oružjem kojega bi se trebalo bojati. On može nastupiti jedino s ruganjem ili hvastanjem, a tome se mi možemo smijati kao djetinjariji. To je utješljiva primjedba koja umu opet daje srčanosti, jer u što bi se inače pouzdao kad bi on, koji je jedini pozvan da ukloni sve zablude, sam u sebi bio rastrojen, a ne može se nadati miru i mirnome posjedovanju?

Sve što određuje sama priroda dobro je za neku svrhu. Čak otrovi služe za to da se nadvladaju drugi otrovi, koji se stvaraju u našim vlastitim sokovima, stoga ne smiju nedostajati u potpunoj zbirci ljekovitih sredstava (u apoteci). Prigovori protiv uvjeravanja i samoljublja našega prosto spekulativnog uma zadani su samom prirodom toga uma, pa moraju dakle imati svoje valjano određenje i svrhu koju ne smijemo zanemariti. Zašto nam je providnost mnoge predmete, premda su vezani za naš najviši

interes, postavila tako visoko da nam je priušteno gotovo samo to, da ih nalazimo u nejasnu opažanju u koje sami sumnjamo, čime se istraživalački pogledi više podražuju nego zadovoljavaju? Je li korisno da se čovjek, s obzirom na takve perspektive odvaži na smiona određenja, to je u najmanju ruku sumnjivo, možda čak štetno. No uvijek i bez svake sumnje je korisno da se isto tako istraživalačkom kao i ispitivalačkom umu dade potpuna sloboda, kako bi se nesmetano mogao brinuti za svoj vlastiti interes koji se isto tako unapređuje time što on svojim spoznajama određuje granice, kao i time što ih proširuje, a koji svaki puta trpi kad se umiješaju tuđe ruke da ga protiv njegova prirodnoga toka upravljaju prema nametnutim ciljevima.

Dajte prema tome svome protivniku da govori sam um i borite se protiv njega jedino oružjem uma. Što se pak uostalom tiče dobre stvari (praktičnog interesa), budite bez brige, jer ona u spekulativnome sporu nikada ne dolazi u obzir. Spor onda otkriva jedino određenu antinomiju uma, koja se nužno mora saslušati i ispitati, jer se osniva na prirodi uma. Taj ga spor kultivira razmatranjem njegova predmeta s dvije strane i ispravlja njegov sud time što ga ograničava. Ono što kod toga postane sporno nije *stvar,* nego *ton.* Vama naime još dovoljno preostaje da govorite jezikom čvrste *vjere,* koji je opravdan i pred najoštrijim umom, ako ste već morali napustiti jezik *znanja.*

Ako bi hladnokrvnoga, za uravnoteženo suđenje upravo stvorenoga *Davida Humea* pitali: što vas je navelo da mučno pronađenim sumnjama potkopate ono za ljude tako utješljivo i korisno uvjerenje da njihova umska spoznaja dostaje za tvrdnju i određeni pojam o nekome najvišem biću, onda bi on odgovorio: ništa osim namjere, da se um u njegovoj samospoznaji unaprijedi, i ujedno stanovita nevoljkost zbog nasilja koje hoće izvršiti nad umom, jer se njime prave veliki, sprečavajući ga ujedno da dade slobodno priznanje o svojim slabostima koje mu kod ispitivanja samoga sebe postaju očite. Pitate li naprotiv *Priestleyja* — koji je sklon samo načelima *empirijske* upotrebe, a nesklon svakoj transcendentnoj spekulaciji — kakve je on motive imao da poruši slobodu i besmrtnost naše duše (kod njega je nada u budući život samo očekivanje čuda uskrsnuća), dva takva temeljna stupa svake religije, on, koji je sam pobožan i revan učitelj religije, onda će moći odgovoriti samo ovo: interes uma, koji šteti zbog toga što se određeni predmeti hoće izuzeti od zakona materijalne prirode, jedinih koje točno poznajemo i koje možemo odrediti. Bilo bi nepravedno da se na potonjega, koji svoju paradoksnu tvrdnju umije dovesti u sklad s naziranjem[377] religije, viče i nanese bol

dobronamjernu čovjeku, jer se više ne može snaći čim se izgubio s područja prirodne nauke. Ali ta milost mora isto tako pripadati ništa manje dobronamjernu i po svome karakteru besprijekornu Humeu, koji svoju apstraktnu spekulaciju ne može napustiti[378] zato što s pravom drži, da njezin predmet leži posve izvan granica prirodne znanosti na području čistih ideja.

Što treba dakle ovdje učiniti, naročito u pogledu opasnosti koja, čini se, prijeti općemu dobru? Ništa nije prirodnije, ništa opravdanije od odluke koju vi zato treba da stvorite. Pustite te ljude neka samo rade. Ako se pokaže da u njih ima talenta, dubokog i novog istraživanja, jednom riječju da u njih ima uma, onda je um u svako doba na dobitku. Ako prihvatite druga sredstva, a ne sredstva neusiljena uma, ako vičete zbog veleizdaje, ako javnost, koja se i ne razumije u takve suptilne poslove, sazovete kao na gašenje požara, onda se pravite smiješnima. Jer nije govor o tom što je kod toga za opće dobro korisno ili štetno, nego samo o tom dokle um može dotjerati u svojoj spekulaciji koja apstrahira od svakog interesa, ili treba li od nje uopće što očekivati ili treba li je radije čak napustiti za volju praktičnoga. Dakle mjesto da udarate mačem, vi radije sa sigurna sijela kritike mirno promatrajte sukob koji je za borce mučan, dok je za vas zabavan, a njegov ishod, koji zacijelo neće biti krvav, mora ispasti probitačno za vaše spoznaje. Veoma je besmisleno od uma očekivati objašnjenje, a ipak mu unaprijed htjeti propisati kako ono ima ispasti. Um se osim toga već sam od sebe tako dobro obuzdava i drži u granicama, da vam nije ni potrebno u gomilama podići straže, da biste onome dijelu, kojega vam se nadmoć čini opasna, suprotstavili građanski otpor. U toj dijalektici nema pobjede za koju biste imali razloga da budete zabrinuti.

I umu je potreban takav spor, pa bi bilo poželjno da se on vodio prije i s neograničenim javnim dopuštenjem. To prije bi naime nastala zrela kritika s čijom pojavom moraju same od sebe otpasti sve razmirice, jer se na taj način oni koji se prepiru uče da uvide svoju zaslijepljenost i predrasude koje su ih razdvajale.

Postoji stanovita lažnost u ljudskoj prirodi koja na koncu, ipak, kao sve što dolazi od prirode, mora sadržavati dispoziciju za neke dobre svrhe, naime sklonost da čovjek skriva svoje pravo mišljenje i da iznosi određena pretpostavljena mišljenja za koja smatra da su dobra i dična. Ljudi su se pomoću te sklonosti — da se isto tako pritaje, kao i da poprime korisnu im prividnost — zacijelo ne samo *civilizirali*, nego malo-pomalo u određenoj mjeri i *moralizirali*, jer nitko nije mogao prodrijeti kroz šminku čestitosti,

časnosti i ćudorednosti, dakle jer je za sebe našao školu poboljšavanja na tobože pravim primjerima dobra što ih je vidio oko sebe. No ta sklonost, da se čovjek pokazuje boljim nego što jeste i da očituje mišljenja koja on uistinu nema, služi tako reći samo *provizorno* za to da se čovjeka izvede iz sirovosti i da mu dade da najprije poprimi *maniru* dobra, koje on poznaje. Poslije, naime, kad su prava načela jednom razvijena i prešla u način mišljenja, ova se lažnost mora malo-pomalo žestoko suzbijati, jer inače kvari srce, a dobra mišljenja ne mogu niknuti među korovom lijepe prividnosti.

Žao mi je što upravo tu istu lažnost, pretvaranje i himbenost opažam i u očitovanjima spekulativnoga načina mišljenja kod kojega ljudi imaju manje zapreka da otvoreno i nezavijeno priznaju svoje misli, dok od lažnosti nemaju nikakve koristi. Što naime može biti štetnije spoznajamo od toga što jedan drugome čak same misli priopćuje iskrivljeno, što skrivamo sumnje koje osjećamo protiv svojih vlastitih tvrdnja, ili što argumentima, koji nama samima nisu dovoljni, dajemo oličenje evidencije? Dokle god međutim samo privatna taština potiče te tajne razmirice (što je obično slučaj kod spekulativnih sudova, koji nemaju posebnog interesa i nisu lako sposobni za apodiktičnu izvjesnost), dotle im se ipak uz *javno odobravanje* protivi taština drugih, a stvari dolaze najposlije onamo kuda bi ih,. premda mnogo ranije, bili doveli čisto mišljenje i iskrenost. Gdje pak javnost drži da se domišljati sofisti bave čak time da uzdrmaju temeljne stupove javnoga blagostanja, tamo se čini da je ne samo primjereno mudrosti, nego i dopušteno, pa čak i dično da se dobroj stvari pritekne u pomoć radije prividnim razlozima nego da se njenim protivnicima ostavi samo i ta prednost, da naš ton snize na umjerenost samoga praktičnog uvjerenja i da nas prisile da priznamo nedostatak spekulativne i apodiktične sigurnosti. Ja međutim držim da se s namjerom, da se brani neka dobra stvar, zacijelo ništa na svijetu ne da manje složiti nego lukavština, pretvaranje i prijevara. Da kod vaganja umskih razloga čiste spekulacije mora sve ići pošteno, zacijelo je najmanje što se može zahtijevati. No kad bi se sigurno moglo računati jedino i na tu malu stvar, onda bi već odavna bio riješen spor spekulativnog uma u pogledu važnih pitanja o Bogu, besmrtnosti (duše) i slobode, ili bi se veoma skoro priveo kraju. Tako čistoća mišljenja češće stoji u obrnutom odnosu prema dobroti same stvari, koja ima možda više iskrenih i čestitih protivnika nego branitelja.

Ja dakle pretpostavljam čitaoce koji neće da se pravedna stvar

nepravedno brani. S obzirom na nju odlučeno je, dakle, da prema našim načelima kritike zapravo ne može biti nikakve polemike čistoga uma, ako se ne gleda na ono što se događa, nego na ono što bi se zapravo imalo događati. Jer kako se dvije osobe mogu prepirati o nekoj stvari koje realitet ni jedna od njih ne može pokazati u zbiljskom ili makar samo mogućem iskustvu, nego samo razmišljaju o tom da iz nje dobiju nešto više nego ideju, naime zbilju samoga predmeta? Pomoću kojega sredstva hoće da se izvuku iz prepirke, kad ni jedan od njih dvojice ne može svoju stvar napraviti upravo shvatljivom i sigurnom, nego samo napasti i oprovrći stvar svoga protivnika? Naime sudbina je svih tvrdnja čistoga uma ova: budući da ona prelaze preko uvjeta svakoga mogućeg iskustva izvan kojih se nigdje ne može naći nikakav dokument istine, a moraju se ipak služiti umskim zakonima koji su određeni samo za empirijsku upotrebu, ali bez kojih se ne da napraviti ni jedan korak u sintetičnome mišljenju, ona protivniku uvijek pokazuju slabe strane, pa mogu međusobno iskoristiti slabe strane svoga protivnika.

Kritika čistoga uma može se smatrati kao pravo sudište za sve njegove sporove. Ona naime nije upletena u te sporove koji se neposredno odnose na objekte, nego je postavljena za to da prema načelima prve institucije uma uopće odredi i prosudi njegova prava.

Bez kritike um je, tako reći, u stanju prirode, pa može samo svojim tvrdnjama i zahtjevima pribaviti priznanje ili osigurati ih. Naprotiv kritika, koja sve odluke uzima iz osnovnih pravila svoga vlastitog postavljanja, a u njegov ugled nitko ne može sumnjati, pribavlja nam mir zakonitoga stanja u kojemu svoje razmirice treba da vodimo samo putem procesa. Ono što u onome prvom stanju dokončava zadjevice jest *pobjeda* kojom se diče obje strane, a poslije koje većinom slijedi samo nesiguran mir što ga pravi vlast koja posreduje. U drugome ih slučaju dokončava *sentencija* koja mora pružiti vječni mir, jer ona ovdje pogađa sam izvor razmirica. Beskonačne razmirice čisto dogmatičkog uma prisiljavaju nas također da potražimo mir u nekoj kritici samoga tog uma i u zakonodavstvu, koje se osniva na njoj.

Tako Hobbes tvrdi: stanje prirode je stanje nepravde i nasilja, pa se ono mora nužno napustiti, da bismo se podvrgli zakonskoj sili koja samo ograničava našu slobodu da bi mogla postojati zajedno sa slobodom svakoga drugoga i upravo zbog toga s općim dobrom.

Uz ovu slobodu ide dakle i sloboda da čovjek svoje misli i sumnje, koje sam ne može riješiti javno izloži na prosuđivanje, a da zbog toga ne bude

ozloglašen kao buntovan i opasan građanin. Tome je korijen u iskonskome pravu ljudskog uma koji ne priznaje drugoga suca, nego opet samo opći ljudski um u kojemu svatko ima pravo glasa. A kako od općega ljudskog uma mora dolaziti svako poboljšanje za koje je naše stanje sposobno, takvo je pravo sveto pa se ne smije ograničavati. Također je veoma nerazumno da se ozloglase kao opasne određene odvažne tvrdnje ili smioni napadaji na one koji već imaju na svojoj strani odobravanje najvećega i najboljega dijela javnosti. To bi naime značilo pridavati im važnost kakvu ne bi trebali imati. Kad čujem da je neka ne obična glava demonstrirala da nema slobode čovječje volje, nade u budući život i u opstojnost Boga, onda sam željan da čitam tu knjigu, jer očekujem od njegova talenta da će unaprijediti moje spoznaje. Ja već unaprijed znam potpuno sigurno, da od svega toga nije učinio ništa. Ne zato što bih možda mislio da ja već imam nepobitne dokaze tih važnih sudova, nego zato što me je transcendentalna kritika, koja mi je otkrila cijelu zalihu našega čistoga uma, potpuno uvjerila da će um, kao što je za jesne tvrdnje na ovome području posve nedovoljan, isto tako malo, pa još i manje znati, a da bi o tim pitanjima mogao tvrditi nešto niječno. Jer odakle se slobodnjak nada uzeti svoje tobožnje[379] znanje, da npr. nema najvišega bića? Taj sud leži izvan područja mogućeg iskustva, a zato i izvan granica svake ljudske spoznaje. Dogmatičnoga branitelja dobre stvari protiv ovoga neprijatelja ne bih ni čitao, jer unaprijed znam da će prividne razloge drugoga napasti samo zato da svojima vlastitim pribavi priznanje. Osim toga svagdašnji privid ipak ne daje toliko građe za nova opažanja koliko neobični ili duhovito izmišljeni privid. Naprotiv bi protivnik religije, koji je također dogmatičan na svoj način, mojoj kritici dao željenoga posla i povoda za obilnije ispravljanje njenih načela, a da se od njega nemam čega bojati.

No bar bi mladež, koja je povjerena akademskome podučavanju, trebalo opomenuti s obzirom na takve spise i suzdržati je od znanja tako opasnih sudova, dok joj moć rasuđivanja nije sazrela, ili dok učenje, za koje se kod njih hoće položiti temelj, nije čvrsto ukorijenjeno, da bi odoljelo svakom uvjeravanju u protivno ma otkud ono dolazilo?

Ako bi u stvarima čistoga uma moralo ostati kod dogmatičkoga postupka i ako bi obračunavanje s protivnicima moralo biti zapravo polemično, tj. takvo da bi se čovjek morao upustiti u dvoboj i oboružati argumentima za suprotne tvrdnje, onda dakako *momentano* ne bi bilo ništa uputnije, ali ujedno *za vječnost* ništa ispraznije i besplodnije, nego da se um mladeži na neko vrijeme stavi pod skrbništvo i da se bar tako dugo

očuva od zavođenja. No ako joj kasnije ili radoznalost ili modni ton vremena dadu u ruke takve spise, hoće li se onda još održati ono mladenačko uvjerenje? Tko donosi sa sobom samo dogmatička oružja da odbije napadaje svoga protivnika, koji ne zna razotkriti skrivenu dijalektiku, koja isto tako leži u njegovim vlastitim grudima kao i u grudima njegova protivnika, taj vidi kako prividni razlozi koji imaju prednost novosti nastupaju protiv prividnih razloga koji takve prednosti više nemaju, nego pobuđuju naprotiv sumnju da zloupotrebljavaju lakovjernost mladeži. On misli da ne može bolje pokazati da je prerastao djetinjstvo nego ako prijeđe preko onih dobronamjernih opomena i ako po dogmatičkoj navici požudno upija u sebe otrov, koji dogmatički kvari njegova načela.

Upravo ono protivno od toga, što se ovdje savjetuje, mora se događati u akademskome podučavanju, ali dakako samo pod pretpostavkom temeljite poduke u kritici čistoga uma. Jer da bi se njena načela po mogućnosti što prije upotrijebila i da bi se kod najvećega dijalektičkog privida pokazala njezina dostatnost, za to je svakako potrebno da se, za dogmatičara tako strašni, napadaji uprave protiv njegova, premda još slabog, ali kritikom prosvijećenog uma i da mu se dade da napravi pokušaj, da neosnovane tvrdnje protivnikove jednu po jednu ispita pomoću onih načela. Njemu nikako ne može biti teško da ih pretvori u sam prah i tako on rano osjeća svoju vlastitu snagu da se potpuno osigura protiv takvih štetnih opsjena, koje za njega najposlije moraju izgubiti svaku prividnost. Premda doduše upravo ti isti udarci, koji obaraju neprijateljevu građevinu, moraju biti isto tako štetni i za njegove vlastite spekulativne gradnje (ako bi takve mislio podići), ipak je on u tom pogledu sasvim bez brige, jer mu nije potrebno da u njima stanuje, nego ima još nade u praktično polje, gdje s pravom može očekivati sigurno tlo da na njemu podigne svoj umni i spasonosni sustav.

Prema tome na području čistoga uma nema prave polemike. Oba borca mlataju po zraku, tukući se sa svojom sjenom, jer izlaze izvan prirode, gdje za njihove dogmatičke pojmove nema ništa što bi se dalo uhvatiti i držati. Oni se moraju valjano boriti. Sjene koje razbijaju časom se opet pograbe poput junaka u valhali, da bi se iznova mogle zabavljati borbama koje nisu krvave.

Nema međutim ni dopustive skeptične upotrebe čistoga uma koja bi se kod svih njegovih razmirica mogla nazvati načelom *neutraliteta*. Nahuškati um protiv samoga sebe, na obim stranama pružati mu oružje, a onda mirno i podrugljivo gledati njegovu usijanu borbu, ne čini se lijepo s

dogmatičkoga gledišta, nego sliči zluradoj i podmukloj ćudi. Kad se međutim gleda nesavladiva zaslijepljenost i veličanje sofista, koje[380] se nikakvom kritikom ne da ograničiti, onda zaista nema drugoga savjeta, nego da se rječitosti na jednoj strani suprotstavi druga, koja se osniva upravo na istom onome pravu kako bi um, barem samo zbunjen otporom jednoga neprijatelja, posumnjao u svoje preuzetnosti i kako bi se saslušala kritika. No ostaviti stvar sasvim kod ovih sumnja i ići za tim da se uvjerenje i priznanje svoga neznanja preporuči ne samo kao ljekovito sredstvo protiv dogmatičkoga samoljublja, nego ujedno i kao način da se dokonča spor uma sa samim sobom, to je posve uzaludna lukavština i nipošto ne može biti podesna za to da se umu pribavi stanje mira. Naprotiv je to u najboljemu slučaju samo sredstvo da ga se probudi iz njegova slatkoga dogmatičkog sna, da bi se njegovo stanje podvrglo pomnijem ispitu. Kako se međutim čini da je ta skeptična manira, da se čovjek izvuče iz mrske razmirice uma, tako reći najkraći put[381], da se dođe do trajnoga filozofijskog mira, ili bar glavna cesta kojom rado udaraju oni koji misle da sebi podrugljivim prezirom svih istraživanja ove vrste daju neki filozofski lik, to ja držim potrebnim da se taj način mišljenja prikaže u njegovu osebujnome svijetlu.

O nemogućnosti skeptičkoga zadovoljenja čistoga uma koji je u razdoru sa samim sobom

Svijest o mojemu neznanju (ako se ono ne spozna ujedno kao nužno) zapravo je pravi uzrok da pobudi moja istraživanja, mjesto da ih dokonča. Svako je neznanje ili neznanje stvari ili neznanje određenja i granica moje spoznaje. Ako je pak neznanje slučajno, onda me mora nagnati da u prvome slučaju istražujem stvari (predmete) *dogmatički,* a u drugome granice moje moguće spoznaje *kritički.* No da je moje neznanje upravo nužno i da me stoga oslobađa od svakoga daljeg istraživanja, to se ne da riješiti empirijski, na osnovi *razmatranja,* nego samo *kritički, otkrivanjem* prvih izvora naše spoznaje. Tako se određivanje granica našeg uma može obaviti samo prema načelima a priori, ali njegovo sužavanje, koje je neka, premda samo neodređena spoznaja o neznanju koje se nikada ne da potpuno ukinuti, može se spoznati i a posteriori, pomoću onoga što uz sve svoje znanje još moramo znati. Ona prva, pomoću kritike samog uma jedino moguća spoznaja njegova neznanja jest dakle *znanje,* a ova druga

samo je *opažanje,* o kojemu se ne može reći dokle seže zaključak iz njega. Ako ja sebi površinu Zemlje (prema osjetilnome prividu) predočim kao tanjur, onda ne mogu znati dokle se ona proteže. Iskustvo me međutim uči da uvijek, kuda god došao, vidim oko sebe prostor kuda bih dalje mogao ići, dakle spoznajem granice svoga svaki puta zbiljskoga poznavanja Zemlje, ali ne granice svega mogućeg opisa Zemlje. No ako sam došao ipak tako daleko da znam da je Zemlja kugla, a njena površina krug, onda mogu i iz jednoga njenog malog dijela, npr. iz veličine jednoga stupnja, spoznati određeno i prema načelima a priori promjer, a pomoću njega potpuno ograničenje Zemlje, tj. njenu površinu. I premda sam neznalica u pogledu predmeta koje ta površina može sadržavati, ja to ipak nisam u pogledu opsega koji nju sadržava, u pogledu njene veličine i granica.

Skup svih mogućih predmeta čini se da je za nas ravna površina koja ima svoj prividni obzor, naime ono što obuhvaća cijeli njezin opseg i što smo mi nazvali umskim pojmom bezuvjetnoga totaliteta. Taj pojam je nemoguće postići empirijski, a da ga se odredi prema određenome načelu a priori za to bi svi pokušaji bili uzaludni. Međutim se sva pitanja našeg uma ipak odnose na to što leži izvan tog obzora ili pak u svakome slučaju na njegovoj graničnoj liniji.

Glasoviti David Hume bio je jedan od tih geografa ljudskog uma koji je mislio, da je sva ona pitanja dovoljno riješio time što ih je prognao izvan obzora uma koji on ipak nije mogao odrediti. On se napose zadržao na načelu kauzaliteta, pa je o njemu posve ispravno primijetio da se njegova istina (štoviše, ni objektivna vrijednost pojma nekoga djelatnog uzroka uopće) ne osniva ni na kakvom uviđaju, tj. spoznaji a priori. Stoga sav ugled toga zakona ni najmanje ne sačinjava njegova nužnost, nego njegova jednostavna upotrebljivost u toku iskustva i subjektivna nužnost koja otuda proizlazi, a koju on naziva navikom. Dakle iz nemoći našeg uma da se to načelo upotrijebi izvan svakog iskustva zaključio je on ništetnost svih preuzetnosti uma uopće, da izađe iz empirijskoga područja.

Postupak ove vrste, da se facta uma podvrgnu ispitu, a prema nalazu i prekoravanju, možemo nazvati *cenzurom* uma. Jasno je da ta cenzura neminovno vodi do sumnje u *svaku* transcendentnu upotrebu načela. No to je samo drugi korak koji još ni izdaleka ne dovršava djelo. Prvi korak u stvarima čistoga uma, koji odlikuje njegovu djetinjsku dob, jest *dogmatičan.* Upravo spomenuti drugi korak je *skeptičan* i pokazuje[382] opreznost iskustvom izoštrene rasudne moći. No sada je potreban još treći korak, koji pripada[383] samo zreloj i muževnoj rasudnoj moći koja ima za

osnovu čvrste i prema svojoj općenitosti provjerene maksime, naime ne da se ocjeni podvrgnu fakta uma, nego sam um, prema cijeloj njegovoj moći i sposobnosti za čiste spoznaje a priori. To nije cenzura, nego kritika uma, kojom ne samo da se možda nagađaju, nego se na osnovi načela i dokazuju ne samo njegove *pregrade,* nego i određene *granice,* ne samo neznanje u jednoj ili drugoj stvari, nego u pogledu svih mogućih pitanja određene vrste. Tako je skepticizam počivalište za ljudski um gdje može premišljati o svome dogmatičkom putovanju i napraviti nacrt kraja u kojemu se nalazi, da bi ubuduće s većom sigurnošću mogao odabrati svoj put, ali ne sjedište za stalno prebivanje. Naime to se sjedište može naći samo u potpunoj sigurnosti, bilo spoznaje samih predmeta, bilo granica, unutar kojih je zatvorena sva naša spoznaja o predmetima.

Naš um nije neka ravnica koja se prostire neodredivo daleko i kojoj se pregrade spoznaju samo onako općenito. Naprotiv se on mora usporediti sa sferom čiji polumjer možemo naći iz krivulje luka na njenoj površini (iz prirode sintetičnih sudova a priori), ali na osnovi toga može se sigurno odrediti također njen sadržaj i ograničenje. Izvan te sfere (polja iskustva) za nj ništa nije objekt, štoviše čak i pitanja o takvim tobožnjim predmetima odnose se samo na subjektivna načela potpunog određenja odnosa koji mogu doći pod razumskim pojmovima unutar te sfere.

Mi zaista imamo sintetičnih spoznaja[384] a priori, kao što to dokazuju razumska načela koja anticipiraju iskustvo. Ako netko sebi nikako ne može objasniti njihovu mogućnost, onda on isprva doduše može sumnjati pripadaju li nam zaista te spoznaje, ali ipak on još ne može proglasiti da su one nemoguće pomoću samih snaga razuma i da su ništetni svi koraci koje um čini prema njihovu pravilu. On samo može reći: kad bismo uvidjeli njihovo postanje i pravost, onda bismo mogli odrediti opseg i granice svog uma; ali dok se to nije dogodilo, dotle su sve tvrdnje uma slijepo izrečene. A na taj način bila bi posve opravdana potpuna sumnja u svaku dogmatičnu filozofiju, koja ide svojim putem bez kritike uma; ali zato se umu ipak ne bi moglo sasvim odreći takvo napredovanje kad bi se tome napredovanju pripravio i osigurao bolji temelj. Jer ni svi pojmovi, štoviše ni sva pitanja koja nam postavlja čisti um, ne leže u iskustvu, nego opet samo u umu, pa se stoga moraju moći riješiti i shvatiti prema njihovoj vrijednosti ili ništetnosti. Isto tako nemamo prava da te zadatke odbacimo pod izlikom svoje nemoći, kao da njihovo rješenje zaista leži u prirodi stvari, pa da se protivimo njihovu daljem istraživanju, jer um je same te ideje proizveo sam u svome krilu, pa je dakle dužan da položi račun o

njihovoj vrijednosti ili dijalektičkome prividu.

Svako skeptičko polemiziranje upereno je zapravo samo protiv dogmatičara koji gravitetično ide dalje svojim putem, ne sumnjajući u svoja prvobitna objektivna načela, tj. bez kritike; a cilj je toga skeptičkog polemiziranja samo taj, da dogmatičaru poremeti koncept i da ga dovede do samospoznaje. Ta samospoznaja sama o sebi baš ništa ne rješava u pogledu onoga što možemo znati i što naprotiv ne možemo znati. Svi su promašeni dogmatični pokušaji uma fakta koja je uvijek korisno podvrći cenzuri. No to ništa ne može odlučiti u pogledu očekivanja uma, da se nada boljem uspjehu svojih budućih nastojanja i da taj uspjeh zahtijeva. Sama cenzura ne može dakle nikada dokončati razmiricu o pravima ljudskog uma.

Kako je Hume, možda najduhovitiji od svih skeptičara i bez sumnje najodličniji s obzirom na utjecaj što ga skeptički utjecaj može imati na buđenje temeljitog ispitivanja uma, to je zacijelo vrijedno truda da se, ukoliko je to zgodno za moju svrhu, prikaže tok njegovih zaključaka i zablude jednog uviđavnog i cijenjenoga čovjeka, koje su ipak započele na tragu istine.

Hume je možda mislio, premda to nikada nije potpuno razvio, da mi kod sudova stanovite vrste izlazimo izvan svojeg pojma o predmetu. Ja sam tu vrstu sudova nazvao *sintetičnom.* Kako ja pomoću iskustva mogu izaći iz svojega pojma koji sam dotle imao, to ne podliježe nikakvoj sumnji. Samo je iskustvo takva sinteza opažanja koja moj pojam, što ga imam pomoću jednog opažanja, proširuje drugim opažanjem koje pridolazi. Mi međutim mislimo da i a priori možemo izaći iz svojega pojma i proširiti svoju spoznaju. To pokušavamo ili pomoću čistoga razuma u pogledu onoga što može biti bar *objekt iskustva,* ili čak pomoću čistoga uma u pogledu takvih svojstava stvari, ili možda i opstojnosti takvih predmeta koji nikada ne mogu biti dani u iskustvu. Naš skeptičar nije razlikovao ove dvije vrste sudova, kao što je morao činiti, pa je upravo to proširenje pojma iz samoga sebe i, tako reći, samorađanje našega razuma (zajedno s umom), a da nije oplođen iskustvom, smatrao za nemoguće, dakle sva njihova tobožnja načela a priori za uobražene. I otkrio je da su oni samo neka navika koja proizlazi iz iskustva i njegovih zakona, dakle samo empirijska, tj. o sebi slučajna pravila kojima mi pripisujemo tobožnju nužnost i općenitost. No da bi dokazao tu čudnu postavku, pozivao se na općenito priznato načelo o odnosu uzroka prema učinku. Budući da nas od pojma neke stvari nikakva razumska moć ne može dovesti do opstojnosti nečega drugoga, što bi na taj

način bilo općenito i nužno dano, on je mislio da prema tome može zaključiti, da mi bez iskustva nemamo ništa što bi naš pojam moglo proširiti i dati nam prava za takav sud koji sebe sam a priori proširuje. Da sunčano svjetlo ujedno tali vosak koji obasjava, dok glinu otvrđuje, ne može ni jedan razum pogoditi iz pojmova koje smo prije toga imali o tim stvarima, a još manje zakonito zaključiti. Samo iz iskustva možemo naučiti takav zakon. Naprotiv smo u transcendentalnoj logici vidjeli da mi, premda nikada *neposredno* ne možemo izaći iz sadržaja danoga nam pojma, ipak potpuno a priori, ali u odnosu prema nečemu trećemu, naime prema *mogućem* iskustvu, dakle da ipak a priori možemo spoznati zakon veze s drugim stvarima. Ako se dakle vosak, koji je prije toga bio čvrst, tali, onda a priori mogu spoznati da je nešto moralo prethoditi (npr. sunčana toplina) tome taljenju prema nekome stalnom zakonu, premda bez iskustva ni uzrok iz učinka ni učinak iz uzroka ne bih određeno mogao spoznati a priori i bez iskustvene pouke. On je dakle neispravno na temelju slučajnosti našeg određenja *prema zakonu* zaključio slučajnost samoga toga *zakona,* a izlaženje iz pojma neke stvari na moguće iskustvo (što se zbiva a priori i što sačinjava njegov objektivni realitet) zamijenio je sa sintezom predmeta zbiljskog iskustva koje je dakako uvijek empirijsko. No time je on od načela afiniteta, koji u razumu ima svoje sijelo, izražavajući nužnu vezu, napravio pravilo asocijacije koju nalazimo samo u reproduktivnoj uobrazilji i koja može prikazivati samo slučajne, a nikako objektivne veze.

No skeptične zablude toga inače nadasve oštroumnoga čovjeka proizašle su napose iz nedostatka koji mu je ipak zajednička osebujnost sa svim dogmatičarima, naime što nije sustavno pregledao sve vrste razumske sinteze a priori. Onda bi on npr. za *načelo trajnosti,* a da ostala ovdje i ne spomenemo, ustanovio da je to takvo načelo, koje isto tako kao i načelo kauzaliteta anticipira iskustvo. Na taj način mogao je također označiti određene granice razumu koji se a priori proširuje, kao i čistom umu. No kako on naš razum samo *sužava,* a ne određuje mu *granice,* stvarajući neko opće nepovjerenje, ali ne daje nikakvo određeno znanje o neznanju koje je za nas neizbježno; kako on neka načela razuma dovodi pod cenzuru, a da taj razum u pogledu cijele njegove moći ne stavlja na pokusnu tezulju kritike i pošto mu je odrekao ono što zaista ne može obaviti, ide on dalje, pa mu osporava svaku moć da se a priori proširuje, premda cijelu tu moć nije procijenio: zato mu se događa ono Što u svako doba obara skepticizam, naime da se sumnja u njega samoga, jer se njegovi prigovori osnivaju samo na [aktima, koji su slučajni, a ne na načelima koja bi mogla

dovesti do nužnog odricanja prava na dogmatičke tvrdnje.

Kako on osim toga ne poznaje razliku između opravdanih zahtjeva razuma i dijalektičkih preuzetnosti uma protiv kojih su uglavnom upravljeni njegovi napadaji, to um — kojega posve osebujni zamah pri tome ni najmanje nije bio smetan, nego samo spriječen — osjeća da prostor za njegovo proširivanje nije zatvoren. Zato ga se i ne može sasvim odvratiti od njegovih pokušaja, bez obzira na to što on ovda-onda biva zatjeran u škripac. Jer protiv napadaja svatko se sprema za obranu i postaje još uporniji u nastojanjima da provede svoje zahtjeve. Međutim potpuni proračun naše cijele moći i uvjerenje o sigurnosti posjeda, koje iz toga proizlazi, ukida kraj taštine viših zahtjeva svaki spor i navodi nas da se miroljubivo zadovoljimo ograničenom, ali neospornom svojinom.

Za nekritičnoga dogmatičara koji sferu svojega razuma nije izmjerio, dakle koji granice svoje moguće spoznaje nije odredio na temelju načela, koji prema tome ne zna već unaprijed koliko je on sposoban napraviti, nego to misli pronaći s pomoću samih pokušaja, ne samo da su opasni, nego su čak pogubni ti skeptički napadaji. Naime ako ga čovjek uhvati u jednoj jedinoj tvrdnji, koju ne može opravdati, a čija vjerojatnost ni iz načela ne može razviti, onda sumnja pada na sve njegove tvrdnje koliko god one inače bile uvjerljive.

I lako je skeptičar odgojitelj dogmatičnoga mislioca, pa ga navodi[385] na zdravu kritiku samoga razuma i uma. Kad je došao dotle, onda se dalje ne mora bojati nikakvoga napadaja; jer on tada razlikuje svoju svojinu od onoga što leži sasvim izvan nje, na što on ne može postavljati nikakve zahtjeve i u pogledu čega se ne može ni zaplesti u sporove. Tako doduše skeptički postupak sam po sebi s obzirom na pitanja uma *ne zadovoljava,* ali on je ipak *prethodna vježba,* da se pobudi opreznost uma i da ga uputi na temeljita sredstva koja ga mogu osigurati u njegovim zakonitim posjedima.

TREĆI ODSJEK PRVOGA POGLAVLJA

Disciplina čistoga uma s obzirom na hipoteze

Kako mi konačno pomoću kritike svog uma znamo toliko, da u njegovoj čistoj i spekulativnoj upotrebi uistinu ništa ne možemo znati, ne otvara li

nam ona zato to šire polje za *hipoteze,* jer nam je bar priušteno da izmišljamo i mislimo, ako već ne da tvrdimo?

Ako uobrazilja ne treba da *sanjari,* nego da *izmišlja* pod strogim nadzorom uma, onda prije toga nešto uvijek mora biti potpuno sigurno i neizmišljeno ili ne da bude samo mnije, a to je *mogućnost* samoga predmeta. Onda je zbog njegove zbilje zacijelo dopušteno da se čovjek utekne mnijenju, ali to se mnijenje, da ne bude neosnovano, mora kao osnova objašnjenja dovesti u vezu s onim što je zaista dano i prema tome sigurno, pa se onda zove *hipoteza.*

Kako mi dakle sebi o mogućnosti dinamičke veze ne možemo a priori stvoriti ni najmanji pojam, a kategorije čistoga razuma ne služe[386] za to da se ona izmisli, nego samo za to da bismo je razumjeli gdje u iskustvu naiđemo na takvu vezu, zato mi primjereno tim kategorijama ne možemo izvorno izmisliti ni jedan jedini predmet s nekom novom kakvoćom koja se empirijski ne da navesti, i napraviti ga[387] osnovom nekoj dopuštenoj hipotezi. To bi naime značilo umu podmetati prazne tlapnje mjesto pojmova o stvarima. Tako nije dopušteno, da čovjek izmisli neke nove iskonske sile, npr. razum, koji ima moć da sebi svoj predmet predočuje bez osjetila, ili privlačnu snagu[388] bez svakoga dodira, ili novu vrstu supstancija, npr. koja bi u prostoru postojala bez neprobojnosti, ni zajednicu supstancija koja je različita od svih što ih daje iskustvo, ni jednu nazočnost drukčije nego u prostoru, ni jednu trajnost drukčije nego samo u vremenu. Jednom riječju: našemu je umu moguće samo to, da uvjete mogućeg iskustva upotrebljava kao uvjete mogućnosti stvari, ali nipošto da sam sebi tako reći posve nezavisno od njih, stvara neke mogućnosti, jer bi takvi pojmovi, premda su bez proturječja, ipak bili i bez predmeta.

Umski su pojmovi, kao što je rečeno, čiste ideje, pa u iskustvu nemaju dakako nikakvoga predmeta, ali zato ipak ne označuju izmišljene predmete, koji se uz to prihvaćaju ujedno kao mogući. One su samo problematički izmišljene, da se na području iskustva u odnosu prema njima (kao heurističkim fikcijama) osnuju regulativna načela sustavne upotrebe razuma. Ako se od toga udaljimo, onda su to samo mišljevine čija se mogućnost ne da dokazati, pa se stoga i ne mogu napraviti osnovom objašnjenja zbiljskih pojava pomoću hipoteze. *Pomišljati* dušu kao jednostavnu zacijelo je dopušteno, da bismo prema toj *ideji* potpuno i nužno jedinstvo svih duševnih snaga, premda se ono ne može spoznati in concreto, postavili kao načelo svoga prosuđivanja njihovih unutrašnjih pojava. Ali dušu *prihvatiti* kao jednostavnu supstanciju (transcendentan

pojam), to bi bio sud koji ne samo da se ne da dokazati (kao što je slučaj s nekoliko fizičkih hipoteza) nego bismo se na nj odvažili i posve samovoljno i slijepo, jer što je jednostavno, to ni u kakvom iskustvu nikako ne može biti dano. A ako se ovdje pod supstancijom razumijeva trajni objekt osjetilnoga zora, onda se ne da uvidjeti mogućnost *jednostavne pojave.* S nikakvim obrazloženim pravom uma ne dadu se jednostavno inteligibilna bića ili jednostavna inteligibilna svojstva stvari pretpostaviti kao mnijenje, premda se doduše ne mogu ni dogmatički poricati tobožnjom boljom spoznajom (jer čovjek o njihovoj mogućnosti ili nemogućnosti nema nikakvih pojmova).

Za objašnjenje danih pojava mogu se navesti samo one stvari i osnove objašnjenja, koje su prema već poznatim zakonima pojava dovedene u vezu s danim pojavama. *Transcendentalna hipoteza,* kod koje bi se za objašnjenje prirodnih stvari upotrijebila čista ideja, ne bi stoga bilo nikakvo objašnjenje, jer bi se ono, što se na osnovi poznatih empirijskih načela ne razumijeva dovoljno, objašnjavalo pomoću nečega, od čega se baš ništa ne razumije. Osim toga bi načelo takve hipoteze služilo zapravo samo za zadovoljenje uma, a ne za unapređivanje razumske upotrebe u pogledu predmeta. Red i svršnost u prirodi moraju se opet objasniti na osnovi prirodnih uzroka i prema prirodnim zakonima, a ovdje su čak najsmionije hipoteze, samo ako su fizičke, podnošljivije nego hiperfizičke, tj. pozivanje na božanskoga začetnika koji se u tu svrhu pretpostavlja. To bi naime bilo načelo lijenog uma (ignava ratio), da se preko svih uzroka — kojih se objektivni realitet, bar što se tiče mogućnosti, još može upoznati produživanjem iskustva — prijeđe najedanput, samo da bi čovjek počivao na čistoj ideji koja je za um veoma udobna. Što se pak tiče apsolutnoga totaliteta osnove objašnjenja u nizu uzroka, to ne može sačinjavati smetnju u pogledu objekata svijeta, jer se čovjek kod njih nikada ne može nadati nečemu potpunome u sintezi nizova[389] uvjeta, jer su objekti svijeta samo pojave.

Transcendentalne hipoteze spekulativne upotrebe uma i sloboda da se na svaki način za naknadu nedostatka fizičkih načela objašnjenja poslužimo hiperfizičkima ne mogu se nikako dopustiti, dijelom zato što se um time nikako ne unapređuje nego se naprotiv presijeca cijeli tok njegove upotrebe, dijelom pak zato što bi mu ta licencija napokon uskratila sve plodove obrađivanja njegova osebujnoga tla, naime iskustva. Jer ako nam prirodno objašnjenje ponekad postaje teško, onda stalno imamo pri ruci transcendentnu osnovu objašnjenja koja nas oslobađa od onog istraživanja,

a naše se istraživanje ne završava spoznajom, nego potpunom neshvatljivošću jednoga načela koje je već unaprijed bilo tako zamišljeno, da je moralo sadržavati pojam najapsolutnijega.

Drugi uvjet koji se zahtijeva za prihvatljivost neke hipoteze jest njezina dostatnost da se iz nje a priori odrede dane posljedice. Ako je čovjek prinuđen da radi toga potraži hipoteze koje mu mogu pomoći, onda one pobuđuju sumnju čiste izmišljenosti, jer je svakoj od njih potrebno ono isto opravdanje koje je bilo potrebno misli koja je napravljena osnovom, a za to hipoteza ne može biti valjan svjedok. Ako pod pretpostavkom neograničeno-potpunog uzroka i ne nedostaju načela objašnjenja svake svršnosti, reda i veličine koji se nalaze u svijetu, ipak su onoj hipotezi zbog odstupanja i zala, koja se bar prema našim pojmovima pokazuju, potrebne još nove hipoteze da bi se spasila od tih prigovora. Ako se jednostavna samostalnost ljudske duše koju smo napravili osnovom njenih pojava napadne teškoćama njenih fenomena koji su slični promjenama materije (rastenju i opadanju), onda se moraju pozvati u pomoć nove hipoteze koje doduše nisu bez neke vjerojatnosti, ali ostaju ipak bez svakog ovjerovljenja, osim onoga što im ga daje mnijenje koje je uzeto kao glavna osnova a koje ipak one moraju zagovarati.

Ako ovdje za primjer navedene umske tvrdnje (netjelesno jedinstvo duše i opstojnost najvišega bića) ne bi imale da važe kao hipoteze, nego kao a priori dokazane dogme, onda o njima nije potrebno ni govoriti. No u takvome se slučaju valja pobrinuti, da dokaz ima apodiktičnu sigurnost demonstracije. Jer zbilju takvih ideja htjeti napraviti samo *vjerojatnom* besmislena je namjera, isto tako kao kad bismo neko načelo geometrije mislili samo vjerojatno dokazati. Um, koji je odvojen od svakog iskustva, može sve a priori i kao nužno da spozna, ili pak ne može ništa spoznati. Stoga njegov sud nikako nije mnijenje, nego je ili suzdržavanje od svakoga suda ili apodiktička sigurnost. Mnijenja i vjerojatni sudovi o onome što pripada stvarima mogu doći samo kao načela objašnjenja onoga što je zbiljski dano, ili kao posljedice po empirijskim zakonima o onome što kao zbiljsko leži u osnovi, dakle samo u nizu predmeta iskustva. Izvan toga polja znači *mnijenje* isto toliko koliko i igrati se mislima, osim ako bi se o nesigurnu putu suda mislilo da će se možda na njemu naći istina.

No premda u čisto spekulativnim pitanjima čistoga uma nema hipoteza da bi se na njima osnovali sudovi, ipak su one posve dopustive, da bi te sudove za svaki slučaj samo branile, tj. ne doduše u dogmatičnoj, ali ipak u polemičkoj upotrebi. Ja međutim pod obranom ne razumijevam

umnožavanje dokaza za našu tvrdnju, nego samo sprečavanje protivnikovih prividnih spoznaja koje bi imale štetiti sudu koji mi zastupamo. Svi sintetični sudovi iz čistog uma imaju međutim ovu osebujnost: ako onaj koji tvrdi realitet određenih ideja, nikada ne može znati toliko da tu postavku napravi sigurnom, onda na drugoj strani protivnik isto tako malo može znati da bi mogao tvrditi ono suprotno. U spekulativnoj spoznaji ta jednakost sudbine ljudskog uma ne pogoduje dakle ni jednom od njih dvojice, a tu i jest pravo poprište zadjevica koje se nikada ne mogu izmiriti. No poslije će se pokazati da um u pogledu *praktične upotrebe* ipak ima neko pravo da prihvati nešto što bez dovoljnih dokaza ni na koji način ne bi imao prava pretpostaviti na području same spekulacije. Naime sve takve pretpostavke štete potpunosti spekulacije, ali za nju praktični interes ne mari. Tamo je um dakle u posjedu kojega zakonitost ne smije dokazati, a u stvari to ne bi ni mogao dokazati. Neka dakle dokazuje protivnik. No kako ovaj o predmetu, o kojemu se sumnja, zna isto tako malo a da bi mogao dokazati njegovo nebiće kao i onaj prvi koji tvrdi njegovu zbilju, to se ovdje pokazuje prednost na strani onoga koji nešto tvrdi kao praktično-nužnu pretpostavku (melior est conditio possidentis). Njemu je naime slobodno da se, tako reći, za nužnu obranu posluži istim sredstvima za svoju dobru stvar kojima se protivnik služi protiv nje, tj. hipotezama koje nikako ne bi trebalo da služe za to da se njezin dokaz pojača, nego bi one trebalo samo da pokažu kako protivnik o predmetu prepirke daleko premalo razumije a da bi sebi mogao laskati, da u spekulativnoj spoznaji ima prednost ispred nas.

Hipoteze su dakle na području čistoga uma dopuštene samo kao ratno oružje, ne da se njime osnuje neko pravo, nego da se ono samo brani. No protivnika moramo ovdje u svako doba tražiti u sebi samima. Jer spekulativni je um u svojoj transcendentalnoj upotrebi o *sebi* dijalektičan. Prigovori kojih bismo se mogli bojati leže u nama samima. Poput starih prava, ali koja nikada ne zastare, moramo ih potražiti da bismo na njihovu uništenju osnovali vječni mir. Vanjski je mir samo prividan. Iskorijeniti se mora klica napadaja, koja leži u prirodi ljudskog uma. No kako je možemo iskorijeniti, ako joj sami ne dajemo slobode, štoviše čak hrane da istjera biljku kako bi se na taj način otkrila, pa da je potom uništimo zajedno s korijenom. Razmislite prema tome sami o prigovorima na koje još ni jedan protivnik nije naišao, i posudite mu čak oružja ili mu dajte najpovoljnije mjesto koje on sebi samo može željeti. Kod toga se ničega ne morate bojati, ali se zacijelo nečemu možete nadati, naime da ćete sebi pribaviti

posjed koji se više nikada neće moći napasti.

U vašu potpunu opremu pripadaju dakle i hipoteze čistoga uma. Premda su samo olovno oružje (jer nikakvim iskustvenim zakonom nije očeličeno), ipak one u svako doba mogu toliko koliko i ono oružje kojim se bilo koji protivnik može poslužiti protiv vas. Ako dakle (u nekome drugom, a ne u spekulativnomu pogledu) protiv prihvaćene nematerijalne prirode duše, koja nije podvrgnuta nikakvoj tjelesnoj preobrazbi naiđete na teškoću da iskustvo, kako se čini, ipak dokazuje da su kako uzdignuće, tako i rastrojstvo naših duševnih moći samo različne modifikacije naših organa, onda vi snagu toga dokaza možete oslabiti na ovaj način: da prihvatite da naše tijelo nije ništa drugo nego fundamentalna pojava na koju se kao uvjet u sadašnjemu stanju (u životu) odnosi cijela osjetima moć i prema tome sve mišljenje. Rastavljanje od tijela je konac te osjetilne upotrebe naše spoznajne moći, a početak intelektualne. Tijelo dakle ne bi bilo uzrokom mišljenja, nego samo njegov uvjet, koji ga restringira, dakle valjalo bi ga doduše smatrati kao unapređivanje osjetilnog i animalnog, ali to više i kao zapreku čistog i spiritualnog života, a ovisnost prvoga o tjelesnoj kakvoći ne bi ništa dokazivala za ovisnost cijeloga života o stanju naših organa.

No vi još dalje možete ići i pronaći čak nove sumnje koje ili još nisu nabačene, ili još nisu dovoljno razvijene.

Slučajnost rađanja koja kod ljudi kao i nerazumnoga bića zavisi od prilika, ali osim toga često puta i od prehrane, od vlade, njenih mušica i zamisli, često čak od poroka, zadaje veliku poteškoću mišljenju o daljemu trajanju nekoga stvora koje se proteže u vječnost, a njegov je život isprva započeo pod tako beznačajnim okolnostima koje su bile posve prepuštene našoj slobodi. Što se tiče daljega trajanja cijele vrste (ovdje na Zemlji), ova poteškoća u pogledu nje ne znači mnogo, jer slučaj u pojedinosti nije ništa manje podvrgnut nekome pravilu u cjelini; ali u pogledu svake pojedine individue od tako neznatnih uzroka očekivati tako silan učinak, to se svakako čini sumnjivim. No ovdje vi opet možete smoći jednu transcendentalnu hipotezu da je svaki život zapravo samo inteligibilan, vremenskim promjenama uopće nepodvrgnut a da rođenjem nije ni započeo, niti se smrću svršava; da[390] je ovaj život samo čista pojava, tj. osjetilna predodžba o čistome duhovnom životu i da je cijeli osjetilni svijet jednostavna slika koja lebdi pred našim sadašnjim načinom spoznavanja i da poput sna nema o sebi objektivnoga realiteta; da bismo mi — ako stvari i same sebe moramo predočavati *kakvi jesmo* — vidjeli sebe u svijetu duhovnih priroda s kojom nakon našega rođenja niti je započela naša

jedino-istinita zajednica, niti će prestati tjelesnom smrću (kao samim pojavama) itd.

Premda o svemu tome što ovdje hipotetički iznosimo protiv napadaja baš ništa ne znamo i ozbiljno ne tvrdimo, i premda sve to nije ni umska ideja, nego samo za protuobranu *izmišljeni pojam,* ipak mi kod toga postupamo posve primjereno umu. Mi naime protivniku, koji misli da je iscrpio svaku mogućnost, budući da nedostatak[391] empirijskih uvjeta neispravno tumači kao dokaz potpune nemogućnosti onoga u što mi vjerujemo, samo pokazujemo da on pomoću čistih iskustvenih zakona isto tako ne može obuhvatiti cijelo polje mogućih stvari samih o sebi, kao što mi izvan iskustva ne možemo na opravdan način steći nešto za svoj um. Onoga koji se laća takvih hipotetičkih protusredstava protiv preuzetnosti protivnikove koji smiono niječe ne smijemo smatrati takvim, kao da bi ih on htio usvojiti kao svoja prava mišljenja. On ih napušta čim je obračunao s dogmatičkom taštinom protivnikovom. Jer kolikogod valja smatrati čednim i umjerenim kad se tko u pogledu tuđih tvrdnja vlada samo suzdržljivo i niječno, ipak je zahtjev, čim on ovim svojim prigovorima hoće da dade vrijednost dokaza za protivno u svako doba ništa manje ponosan i uobražen, nego da je pristao uz jesnu stranu i njezinu tvrdnju.

Iz toga se dakle vidi da hipoteze u spekulativnoj upotrebi uma nemaju vrijednosti kao mnijenja sama o sebi, nego samo relativno prema oprečnim transcendentnim pretenzijama. Naime protezanje načela mogućeg iskustva na mogućnost stvari uopće isto je tako transcendentno kao i tvrdnja o objektivnome realitetu takvih pojmova koji svoj predmet mogu naći samo izvan granica svakoga mogućeg iskustva. Što čisti um sudi asertorično, mora (kao sve što um spoznaje) biti nužno ili nije ništa. Prema tome on u stvari ne sadržava nikakva mnijenja. No, spomenute su hipoteze samo problematični sudovi koji se dakako bar ne mogu oprovrći, premda se ničim ne mogu ni dokazati, pa su dakle čista[392] privatna mnijenja, ali bez njih se (čak za unutrašnje umirenje) ne može lako bili, zbog skrupula koje se javljaju. U toj[393] kvaliteti moraju se one održati i svakako se mora brižljivo spriječiti da ne bi nastupile kao da su same o sebi ovjerovljene i kao da su neke apsolutne vrijednosti, pa zadavile um u izmišljotinama i opsjenama.

ČETVRTI ODSJEK PRVOGA POGLAVLJA

Disciplina čistoga uma u pogledu njegovih

d o k a z a

Dokazi transcendentalnih i sintetičnih sudova imaju među svim dokazima sintetične spoznaje a priori tu osebujnost, da se um kod njih s pomoću svojih pojmova ne smije izravno obratiti na predmet, nego mora najprije a priori dokazati objektivnu vrijednost pojmova i mogućnost njihove sinteze. Ne samo da je to možda potrebno pravilo opreznosti, nego se odnosi na bit i mogućnost samih dokaza. Ako moram izići iz pojma nekoga predmeta a priori, onda je to nemoguće bez posebne smjernice, koja se nalazi izvan toga pojma. U matematici je to zor a priori koji upravlja mojom sintezom, a tu se svi zaključci mogu izvesti iz[394] čistoga zora. U transcendentalnoj spoznaji, dok ona ima posla s pojmovima razuma, moguće iskustvo je ta smjernica. Dokaz naime ne pokazuje da dani pojam (npr. o onome što se događa) vodi izravno na jedan drugi pojam (na pojam uzroka). Takav prijelaz bio bi naime skok za koji se ne bi dao položiti račun. Naprotiv taj dokaz pokazuje da bi bez takve veze bilo nemoguće samo iskustvo, dakle objekt iskustva. Tako je[395] dokaz ujedno morao pokazati mogućnost, da se sintetički i a priori dođe do određene spoznaje o stvarima koja u pojmu o njima nije bila sadržana. Ako se ne pazi na to, onda dokazi poput vode, koja divlje i na sve strane dere svoje obale, teku onamo kuda ih slučajno vodi sklonost skrivene asocijacije. Privid uvjerenja koji se osniva na subjektivnim uzrocima asocijacije i koji se smatra spoznajom prirodnog afiniteta ne može nikako biti ravan sumnji, koja se opravdano mora pojaviti kod takvih smionih koraka. Zato su prema općenitim priznanjima znalaca i bili uzaludni svi pokušaji da se dokaže načelo dovoljna razloga, a prije nego što je nastupila transcendentalna kritika, radije su se — budući da se to načelo ipak nije moglo napustiti — uporno pozivali na zdravi ljudski razum (izlika koja dokazuje da je stvar uma očajna) nego da su pokušali izvesti nove dogmatičke dokaze.

No ako je načelo koje valja dokazati tvrdnja čistoga uma i ako čak pomoću samih ideja hoću izići iz svojih iskustvenih pojmova, onda bi taj dokaz još mnogo više morao sadržavati u sebi opravdanje takvoga koraka sinteze (ako bi inače bio moguć) kao nužni uvjet svoje dokazne snage. Koliko god stoga i bio vjerojatan tobožnji dokaz o jednostavnoj prirodi naše misaone supstancije, koji se izvodi iz jedinstva apercepcije, ipak mu se neotklonjivo protivi ova sumnja: budući da apsolutna jednostavnost nije pojam koji se može dovesti u odnos prema zoru, nego se kao ideja mora jednostavno zaključiti, nikako se ne može uvidjeti kako bi me sama svijest,

koja jest ili bar može biti sadržana u *svakome mišljenju,* premda je ona utoliko jednostavna predodžba, imala dovesti do svijesti i znanja o nekoj stvari, u kojima može biti sadržano samo mišljenje. Jer ako ja sebi snagu svojega[396] tijela predočim u gibanju, onda je tijelo za mene utoliko apsolutno jedinstvo, a moja je predodžba o njemu jednostavna. Zato ovu predodžbu mogu izraziti i gibanjem jedne točke, jer njegov volumen kod toga ništa ne odlučuje, pa se (a da se snaga ne umanjuje) može pomišljati tako malen, koliko god nam se hoće, dakle i to da se nalazi u jednoj točki. No iz toga ipak neću zaključiti da se neko tijelo, ako mi je dana samo njegova pokretna snaga, može pomišljati kao jednostavna supstancija, zato što je njegova predodžba apstrahirana od svake veličine prostornoga sadržaja i prema tome jednostavna. Na taj način, što je ono jednostavno u apstrakciji posve različito od jednostavnoga u objektu i što »ja«, koji u prvome smislu ne obuhvaća *u sebi* nikakvu raznolikost, u drugome smislu, u kojemu znači samu dušu, može biti veoma složen pojam, naime može *pod sobom* sadržavati i označavati veoma mnogo, otkrio sam dakle jedan *paralogizam.* No da bi se taj paralogizam prije toga naslutio (jer bez takvoga prethodnog nagađanja ne bi se ni posumnjalo u dokaz), na svaki je način potrebno da se ima pri ruci stalan kriterij mogućnosti takvih sintetičnih sudova, koji bi trebalo da dokazuju više nego što iskustvo može dati. Taj se kriterij sastoji u tome što se dokaz ne izvodi izravno za traženi predikat, nego samo pomoću načela mogućnosti da se naš dani pojam a priori proširi do ideja i da se ove realiziraju. Ako se uvijek primijeni ta opreznost, ako se — još prije nego što se dokaz pokuša — prethodno pametno razmisli kako i s kakvom se opravdanom nadom može očekivati takvo proširenje pomoću čistoga uma i odakle se u takvome slučaju misle uzeti spoznaje koje se ne mogu razviti iz pojmova niti se mogu u pogledu mogućeg iskustva anticipirati, onda sebi možemo uštedjeti mnogo teških, a ipak besplodnih nastojanja. Jer onda umu ne pripisujemo ništa što očigledno nadilazi njegovu moć, ili mi um, koji se kod nastupa svoje spekulativne težnje za proširivanjem ne voli dati ograničavati, naprotiv podvrgavamo disciplini suzdržljivosti.

Prvo je pravilo dakle ovo: ne pokušavati transcendentalne dokaze, a da prije toga čovjek nije razmislio i u tome se slučaju opravdao, odakle namjerava uzeti načela na kojima ih misli sazdati, i s kojim se pravom od njih može očekivati dobar uspjeh zaključaka. Ako su to načela razuma (npr. kauzaliteta), onda je uzaludno da se pomoću njih dođe do ideja čistoga uma; jer načela razuma vrijede samo za predmete mogućeg

iskustva. Ako bi to imala biti načela iz čistoga uma, onda je i opet svaki trud uzaludan. Um naime ima takvih načela, ali ona su kao objektivna načela sva skupa dijalektična, pa mogu u svakome slučaju vrijediti samo kao regulativna načela sustavno suvisle iskustvene upotrebe. No ako takvi tobožnji dokazi već postoje, onda varljivom uvjerenju suprotstavite non liquet svoje sazrele rasudne moći. I premda još ne možete proniknuti njihovu opsjenu, ipak imate potpuno pravo da tražite dedukciju načela koja su u njima upotrijebljena, a ta vam se dedukcija nikada ne može pribaviti, ako su načela proizašla iz čistoga uma. I tako vam nije ni potrebno da se bavite razvijanjem i oprovrgavanjem svakoga neosnovanog privida, nego pred sudištem kritičkog uma, koji zahtijeva zakone, možete najedanput u gomili odbiti cijelu dijalektiku koja je neiscrpiva u trikovima.

Druga je osebujnost transcendentalnih sudova da se za svako transcendentalno načelo može naći samo jedan *jedini* dokaz. Ako ne moram zaključivati na osnovi pojmova, nego na osnovi zora koji odgovara nekome pojmu, bio to čisti zor kao u matematici ili empirijski kao u prirodnoj znanosti, onda mi taj zor, koji je osnovom, daje raznoliku građu za sintetične sudove koju ja na više načina mogu povezati, a kako smijem poći od više točaka, to do istoga načela mogu doći različnim putovima.

No svaki transcendentalni sud polazi samo od *jednoga* pojma i prema ovome pojmu izražava[397] sintetični uvjet mogućnosti predmeta. Dokazno načelo može dakle biti samo jedno jedino, jer izvan toga pojma nema ništa više čime bi se predmet mogao odrediti, dakle dokaz ne može sadržavati ništa više nego određenje nekoga predmeta uopće primjereno tome pojmu, koji je također samo jedan jedini. Mi smo npr. u transcendentalnoj analitici osnovno načelo: sve što se događa ima neki uzrok, izveli iz jedinog uvjeta objektivne mogućnosti nekoga pojma o onome, što se uopće događa, naime[398] da bi određenje nekoga događaja u vremenu, dakle da bi taj događaj, koji je pripadao iskustvu, bio nemoguć kad ne bi stajao pod takvim dinamičkim pravilom. To je dakle i jedino moguća osnova dokaza, jer samo zbog toga što se pojmu pomoću zakona kauzaliteta određuje neki predmet, ima predočeni događaj objektivne vrijednosti, tj. istine. Pokušali su doduše još i neke druge dokaze za to osnovno načelo, npr. da ga izvedu iz slučajnosti; ali kad se on razmotri na svjetlu, onda se ne može naći nikakvo drugo obilježje osim *događanja,* tj. opstojnosti kojoj prethodi neopstojnost predmeta, pa dolazimo uvijek opet natrag na istu osnovu dokaza. Ako moramo dokazati načelo: sve što misli jednostavno je, onda se ne zadržavamo kod onoga što je raznoliko u mišljenju, nego ostajemo

samo kod pojma »ja«, koji je jednostavan i na koji se svodi svako mišljenje. Isto tako stoji s transcendentalnim dokazom o opstojnosti Boga, koji se osniva samo na reciprokabilitetu pojmova o najrealnijem i nužnom biću, pa se inače nigdje ne može tražiti.

Ovom primjedbom koja opominje veoma se umanjuje kritika umskih tvrdnja. Gdje um obavlja svoj posao pomoću samih pojmova, tamo je moguć samo jedan jedini dokaz, ako je uopće kakav dokaz moguć. Ako stoga čovjek vidi da dogmatičar nastupa s deset dokaza, onda sigurno može znati da nema ni jednoga. Jer kad bi on imao jedan dokaz koji bi (kao što to mora biti u stvarima čistog uma) dokazivao apodiktički, čemu bi mu bili potrebni ostali? Njegov je cilj jednostavno sličan cilju onoga parlamentarnog advokata: jedan je argument za ovoga, drugi za onoga, da bi iskoristio slabost svojih sudaca koji prihvaćaju prvo što im udari u oči, pa stvaraju prema tome svoju odluku ne udubljujući se u problem, samo da bi se što prije riješili svoga posla.

Treće osebujno pravilo čistoga uma, ako se on u pogledu transcendentalnih dokaza podvrgne nekoj disciplini, jest ovo: njegovi dokazi nikada ne smiju biti *apagogički,* nego uvijek *ostenzivni.* Direktni ili ostenzivni dokaz u svakoj je vrsti spoznaje onaj koji s uvjerenjem o istini ujedno povezuje uvid u njezine izvore. Apagogički dokaz, naprotiv, može doduše proizvesti sigurnost, ali ne i shvatljivost istine u pogledu veze s osnovama njene mogućnosti. Stoga su apagogički dokazi više neka pomoć iz nužde nego postupak koji bi zadovoljavao sve ciljeve uma. Pred direktnim dokazima oni ipak imaju prednost evidencije u tome što proturječje uvijek ima više jasnoće u predodžbi nego i najbolja veza, pa se ono na taj način više približava zornosti demonstracije.

Pravi razlog upotrebe apagogičkih dokaza u različnim znanostima zacijelo je ovaj: ako su razlozi iz kojih se ima izvesti određena spoznaja odviše raznoliki ili ako leže preduboko skriveni, onda se pokušava, ne bi li se ta spoznaja dala postići pomoću svojih posljedica. Dakle modus ponens, da se zaključi istina neke spoznaje iz istine njenih posljedica, bio bi dopušten samo onda ako su sve moguće posljedice iz te spoznaje istinite; jer onda je za njih[399] moguća samo jedna jedina osnova koja je dakle i istinita. Taj je postupak međutim nezgodan, jer da uvidimo sve moguće posljedice nekoga prihvaćenog načela, to nadilazi naše snage. No ovim načinom zaključivanja, premda samo sa stanovitim obzirom, služi se čovjek da bi nešto dokazao samo kao hipotezu, jer se zaključak prihvaća prema analogiji, da se i sve ostale moguće posljedice moraju slagati s

nekom prihvaćenom osnovom, ako se s njome slaže toliko njih, koliko god smo samo pokušali tih posljedica. Zbog toga se nikada ovim putem neka hipoteza ne može preobraziti u demonstriranu istinu. Modus tollens umskih zaključaka, koji na osnovi posljedica zaključuju razloge, dokazuje ne samo posve strogo, nego i nadasve lako. Ako se naime iz nekoga načela može izvesti samo jedna jedina neispravna posljedica, onda je to načelo neispravno. Mjesto da se dakle u ostenzivnome dokazu prođe cijeli niz osnova koji do istine može dovesti pomoću potpunog uvida u njenu mogućnost, dovoljno je da od svih posljedica, koje proizlaze iz njene opreke, jedna jedina bude neispravna, pa da bude neispravna i ta opreka, dakle je spoznaja, koja se imala dokazati, istinita.

No apagogički način dokazivanja može biti dopušten samo u onim znanostima, u kojima je nemoguće da ono subjektivno svojih predodžbi *podmetnemo* objektivnome, naime spoznaji onoga što je na predmetu. Gdje se pak zbiva to podmetanje, tamo se često mora dogoditi da suprotnost određenoga suda proturječi ili samo subjektivnim uvjetima mišljenja, ali ne predmetu, ili da oba načela koja se neispravno smatraju kao objektivna, jedno drugome proturječe samo pod subjektivnim uvjetom. A kako je uvjet neispravan, to oba načela mogu biti neispravna, a da se na osnovi neispravnosti jednoga ne može zaključiti istina drugoga.

U matematici je ta subrepcija nemoguća; stoga apagogički dokazi ovdje i imaju svoje pravo mjesto. U prirodnoj se znanosti većinom doduše može spriječiti ta subrepcija uspoređivanjem mnogih opažanja; ali ovaj je način dokazivanja ovdje ipak većim dijelom beznačajan. No svi se transcendentalni pokušaji čistoga uma prave unutar pravoga medija dijalektičkoga privida, tj. subjektivne strane koja se umu u njegovim premisama nudi ili čak nameće kao objektivno. Ovdje se dakle, što se tiče sintetičkih sudova, nikako ne smije dopustiti da čovjek svoje tvrdnje opravda na taj način, da oprovrgava opreku. Jer to je oprovrgavanje ili samo čisto predočivanje proturječja suprotnoga mnijenja i subjektivnih uvjeta shvatljivosti pomoću našeg uma, što ništa ne pridonosi tome da se zato zabaci sama stvar[400], ili obje, kako strana koja tvrdi, tako i ona koja niječe, uzimaju za osnovu nemoguć pojam o predmetu, jer ih vara transcendentalni privid. Tu pak vrijedi pravilo: non entis nulla sunt praedicata, tj. oboje, kako ono što se jesno tvrdilo o predmetu, tako i ono što se tvrdilo niječno, neispravno je, pa se ne može apagogički, oprovrgnućem opreke, doći do spoznaje istine. Ako[401] se npr. pretpostavi, da je osjetilni svijet *sam o sebi* dan prema svome totalitetu, onda je

neispravno da on u pogledu prostora mora biti *ili* beskonačan *ili* konačan i ograničen, i to zato što je oboje neispravno. Naime pojave (kao čiste predodžbe), koje bi ipak bile dane *same o sebi* (kao objekti), jesu nešto nemoguće, a ta beskonačnost ove uobražene cjeline bila bi doduše neuvjetovana, ali bi (jer je na pojavama sve uvjetovano) proturiječilo neuvjetovanom određenju veličine koje se u pojmu ipak pretpostavlja. Apagogički je način dokazivanja uz to i prava opsjena kojom su se oni, koji se dive temeljitosti naših dogmatičkih mislilaca, u svako doba zavaravali. Taj je način, tako reći, šampion koji čast i nepobitno pravo one strane uz koju je pristao hoće dokazati time što se nudi da će se pobiti sa svakim koji bi posumnjao u to pravo, premda se takvim hvastanjem ne rješava ništa u pogledu stvari, nego samo u pogledu respektivne snage protivnikove, i to samo na strani onoga koji napada. Gledaoci, budući da vide da je svaki u svome nizu sad pobjednik sad pobijeđeni, smatrali su to često povodom da skeptički posumnjaju u sam predmet spora. Za to oni međutim nemaju uzroka, pa je dovoljno da im se dovikne: non defensoribus istis tempus eget. Svaki mora svoju stvar dokazati opravdanim dokazom koji je izveden transcendentalnom dedukcijom, tj. mora je dokazati direktno, da bi se vidjelo što zahtjevi njegova uma sami za sebe imaju da navedu. Ako naime njegov protivnik stoji na subjektivnim razlozima, onda ga je dakako lako oprovrći, ali bez koristi za dogmatičara koji je obično isto tako sklon subjektivnim uzrocima suda i kojeg njegov protivnik na isti način može zatjerati u škripac. No ako obje strane postupaju samo direktno, onda će poteškoću, štoviše nemogućnost da pronađu titulu svojih tvrdnja ili sami od sebe primijetiti, ili će kritika dogmatički privid lako otkriti i prisiliti čisti um da napusti svoje pretjerane preuzetnosti u spekulativnoj upotrebi i da se povuče u granice svoga vlastitog tla, naime u granice praktičnih načela.

DRUGO POGLAVLJE

TRANSCENDENTALNE METODOLOGIJE

Kanon čistoga uma

Ljudski um ponižava to što on u svojoj čistoj upotrebi ništa nije sposoban napraviti, pa mu je čak potrebna još i disciplina, da obuzda svoju razuzdanost i da spriječi opsjene koje otuda nastaju. S druge ga strane opet uzdiže i ulijeva mu pouzdanja u sama sebe što on tu disciplinu može i mora sam obavljati, ne dopuštajući drugu cenzuru nad sobom, a isto tako i to što granice, koje je prisiljen postaviti svojoj spekulativnoj upotrebi, mogu ujedno da ograniče sofističke preuzetnosti svakoga protivnika, pa prema tome mogu i protiv svih napadaja osigurati sve što bi mu još moglo preostati od njegovih isprva pretjeranih tvrdnja. Dakle najveća i jedina korist svake filozofije čistoga uma zacijelo je samo negativna, jer ne služi kao organon za proširivanje, nego kao disciplina za određivanje granica, a mjesto da otkriva istine, ima ona samo tu tihu zaslugu da sprečava zablude.

Međutim, ipak mora postojati neki izvor pozitivnih spoznaja koje pripadaju području čistoga uma i koje možda samo zbog nesporazuma daju povoda za zablude, ali koje u stvari sačinjavaju cilj revnosti uma. Jer kakvome bi se uzroku inače imala pripisati neutaživa žudnja da se na svaki način negdje izvan iskustva uhvati čvrsto tlo? On naslućuje predmete koji imaju veliko zanimanje za nj. On se daje na samu spekulaciju da se približi tim predmetima, ali oni bježe od njega. Po svoj prilici možemo se nadati boljoj sreći za nj na jedinome putu koji mu još preostaje, tj. na putu *praktične* upotrebe.

Pod kanonom razumijevam skup načela a priori ispravne upotrebe određenih moći spoznavanja uopće. Tako je opća logika u svom analitičkome dijelu kanon za razum i um uopće, ali samo prema formi, jer ona apstrahira od svakog sadržaja. Tako je i transcendentalna analitika kanon čistoga *razuma*, jer samo je čisti razum sposoban za prave sintetične spoznaje a priori. Gdje pak nije moguća ispravna upotreba neke spoznajne snage, tamo nema kanona. Prema svima dosada izvedenim dokazima posve je dakle nemoguća svaka sintetična spoznaja čistoga uma u njegovoj spekulativnoj upotrebi. Na taj način nema nikakvog kanona njegove spekulativne upotrebe (jer ova je potpuno dijalektična), nego je sva

transcendentalna logika u tome pogledu samo disciplina. Ako dakle uopće ima ispravne upotrebe čistoga uma, a u tome slučaju mora postojati i *kanon* uma, onda se taj kanon neće odnositi na spekulativnu, nego na *praktičnu upotrebu uma,* koju ćemo dakle sada ispitati.

PRVI ODSJEK KANONA ČISTOGA UMA

O posljednjemu cilju čiste upotrebe našeg uma

Sklonost njegove prirode nagoni um da izađe iz iskustvene upotrebe, da se u čistoj upotrebi i pomoću samih ideja odvaži do krajnjih granica svake spoznaje i da se tek onda, kad dovrši svoj krug, smiri u sustavnoj cjelini koja postoji za sebe. Osniva li se dakle ta težnja samo na njegovu spekulativnom ili naprotiv jedino na njegovu praktičnom interesu?

Ja ću sada ostaviti po strani uspjeh koji čisti um postizava u spekulativnome pogledu, pa pitam samo za zadatke kojih rješenje sačinjava njegov posljednji cilj, bilo da ga on može postići ili ne, a u pogledu kojega svi drugi ciljevi vrijede samo kao sredstva. Ti najviši ciljevi morat će prema prirodi uma također sačinjavati jedinstvo, kako bi ujedinjeni unapređivali onaj interes čovječanstva, koji nije podređen nekome višem interesu.

Krajnji cilj za kojim najposlije ide spekulacija uma u transcendentalnoj upotrebi odnosi se na tri predmeta: na slobodu volje, besmrtnost duše i opstojnost Boga. U pogledu sva tri ova predmeta sam je spekulativni interes uma samo veoma neznatan, a s obzirom na nj teško da bi se preuzeo posao transcendentalnog istraživanja koji umara i koji se bori s neprestanim zaprekama, jer ipak ni jedno od svih otkrića, koja se u tome mogu napraviti, ne može poslužiti za upotrebu koja bi bila korisna in concreto, tj. u istraživanju prirode. Volja može biti i slobodna, ali to se ipak može odnositi samo na inteligibilni uzrok našega htijenja. Jer što se tiče fenomena njezinih očitovanja, tj. činova, to ih prema nekoj nepovredivoj osnovnoj maksimi, bez koje u empirijskoj upotrebi ne možemo primjenjivati um, moramo uvijek objasniti kao i sve ostale pojave prirode, naime prema njenim nepromjenljivim zakonima. Drugo: makar se mogla uvidjeti i duhovna priroda duše (i s njome njena besmrtnost), ipak se na tome temelju kao načelu objašnjenja ništa ne može objasniti ni u

pogledu pojava ovoga života ni u pogledu osobite kakvoće budućega stanja. Naime naš pojam o netjelesnoj prirodi samo je negativan i ni najmanje ne proširuje našu spoznaju niti pruža neku podesnu građu za izvođenja, izuzevši takva koja mogu važiti samo kao izmišljenosti, ali koja filozofija ne dopušta. Treće: ako bi i opstojnost neke najviše inteligencije bila dokazana, onda bismo sebi doduše na osnovi toga napravili shvatljivim svršnost u uredbi svijeta i red uopće. No mi nipošto ne bismo imali prava da iz toga izvedemo neku posebnu uredbu i red, ili da taj red, gdje ga ne opažamo, smiono zaključimo, jer nužno je pravilo spekulativne upotrebe uma, da se ne prijeđe preko prirodnih uzroka i da ono, što možemo naučiti iz iskustva, ne napustimo da bismo nešto što poznajemo izveli iz onoga što posve nadilazi svako naše znanje. Jednom riječju: ova tri načela ostaju za spekulativni um u svako doba transcendentna i nemaju nikakve imanentne, tj. za predmete iskustva dopustive, dakle za nas na bilo koji način korisne upotrebe, nego su o sebi uzeta sasvim izlišna i uz to još nadasve teška naprezanja našeg uma.

Kad nam prema tome ova tri kardinalna načela nisu ni potrebna za *znanje,* a naš um ih unatoč tome osobito preporučuje, onda će se njihova važnost zacijelo odnositi zapravo na *praktička* područje.

Praktičko je sve što je moguće pomoću slobode. No ako su uvjeti izvršavanja naše slobodne volje empirijski, onda um pri tome može imati samo regulativnu primjenu i služiti jedino za to da isposluje jedinstvo empirijskih zakona. Tako se npr. u nauci o mudrosti sastoji sav posao uma u tome da sjedinjuje sve ciljeve koje nam postavljaju naše sklonosti, da ih sjedini u jedan cilj, u cilj *blaženstva,* i da uspostavi suglasnost sredstava da se dođe do toga cilja. Zbog toga um poznaje samo *pragmatičke* zakone slobodnoga postupanja za postignuće ciljeva koje nam preporučuju osjetila, pa ne može dakle nikakve čiste zakone dati potpuno a priori određene. Naprotiv čisti praktički zakoni, kojih je cilj pomoću uma potpuno a priori dan i koji nisu empirijski uvjetovani, nego nalažu apsolutno, bili bi produkti čistoga uma. Takvi su *moralni* zakoni, prema tome samo oni pripadaju praktičkoj upotrebi čistoga uma i ne dopuštaju nikakav kanon.

Dakle cijela oprema uma u onom obrađivanju koje možemo nazvati čistom filozofijom upravljeno je u stvari samo na ta tri spomenuta problema. No sami ti problemi imaju opet svoj dalji cilj, naime *što valja činiti,* ako je volja slobodna i ako postoji Bog i budući život. Budući da se to odnosi na naše postupanje u pogledu najvišega cilja, posljednja je

namjera prirode, koja se mudro brine za nas, kod ustrojstva našeg uma upravljena zapravo samo na ono moralno.

No kako upravljamo svoju pozornost na predmet koji je transcendentalnoj filozofiji stran[402], potrebna je opreznost, da ne bismo zabludjeli u epizode i povrijedili jedinstvo sustava, kao i to da s druge strane ne bismo zanemarili jasnoću ili uvjerenje, kazujući premalo o svojoj novoj materiji. Ja se nadam da ću oboje obaviti na taj način što ću se po mogućnosti što bliže držati transcendentalnoga, a sasvim ostaviti po strani ono što bi pri tome možda moglo pripadati psihologiji, tj. empiriji.

Tu pak najprije valja primijetiti da ću se zasada služiti pojmom slobode samo u praktičkome smislu, dok u transcendentalnome značenju taj pojam, koji se ne može empirijski pretpostaviti kao načelo objašnjenja pojava, nego je i sam problem za um, ostavljam ovdje po strani kao stvar koja je naprijed riješena. Naime volja koja se može određivati samo pomoću osjetilnih nagona, tj. *patologijski,* jednostavno je životinjska (arbitrium brutum). Naprotiv ona volja koja se može određivati nezavisno od osjetilnih nagona, dakle koju mogu određivati motivi koji se mogu predočiti samo pomoću uma, zove se *slobodna volja* (arbitrium liberum), i sve što je s njome u vezi, bilo kao razlog, bilo kao posljedica, naziva se praktičkim. Praktička sloboda može se dokazati pomoću iskustva. Jer ljudsku volju određuje ne samo ono što podražuje, tj. što neposredno aficira osjetila, nego je u nas moć da pomoću predodžbi o onome, što je čak za budućnost korisno ili štetno nadvladavamo dojmove na našu osjetilnu moć žudnje. A razmišljanja o tome što je u pogledu našega cijelog stanja vrijedno žudnje, tj. što je dobro i korisno, osnivaju se na umu. Stoga on daje i zakone koji su imperativi, tj. objektivni *zakoni slobode* i koji nalažu *što treba da se dogodi*, premda se to možda nikada ne događa, pa se prema tome razlikuju od *prirodnih zakona* koji kazuju samo to *što se događa,* pa se zato njegovi zakoni i nazivaju praktičkim zakonima.

Na praktičkome području, gdje prije svega samo um pitamo za *propis* postupanja, nas se ništa ne tiče ne određuju li opet drugi utjecaji sam um u tim djelovanjima pomoću kojih on propisuje zakone, i nije li ono što se u pogledu objektivnih pobuda zove *sloboda* u pogledu viših i daljih djelatnih uzroka opet priroda. Naprotiv je to samo spekulativno pitanje koje možemo ostaviti po strani dokle god je naša namjera upravljena na sve ono što bi trebalo, a što ne bi trebalo da činimo. Mi dakle praktičku slobodu spoznajemo pomoću iskustva kao jedan od prirodnih uzroka, naime kao

kauzalitet uma u određivanju volje, dok transcendentalna sloboda zahtijeva nezavisnost samog ovog uma (u pogledu njegova kauzaliteta, da započne kakav niz) od svih odredilačkih uzroka osjetilnoga svijeta. Utoliko se čini da je ona protivna prirodnome zakonu, pa ostaje prema tome problem. No za um u praktičkoj upotrebi ne postoji taj problem, i tako mi u kanonu čistoga uma imamo posla samo s dva pitanja koja se tiču interesa čistoga uma i u pogledu kojih mora biti moguć kanon njegove upotrebe, naime: ima li Boga? ima li budućeg života? Pitanje transcendentalne slobode odnosi se samo na spekulativno znanje, pa ga možemo posve ravnodušno ostaviti po strani kad se radi o praktičkoj strani, a o čemu se može naći dovoljno objašnjenje već u antinomiji čistoga uma.

DRUGI ODSJEK KANONA ČISTOGA UMA

O idealu najvišega dobra kao odredbenoga načela posljednjega cilja čistoga uma

Um nas je u svojoj spekulativnoj upotrebi vodio kroz područje iskustva, a kako se ovdje za nj nikada ne može naći potpuno zadovoljenje, on nas je odavle odveo do spekulativnih ideja. No ove su nas na kraju opet dovele natrag na iskustvo, pa su dakle svoju svrhu ispunile na način, koji je doduše koristan, ali koji nipošto nije u skladu s našim očekivanjem. Sada nam preostaje još jedan pokušaj: može li se naime čisti um naći i u praktičkoj upotrebi, i vodi li on u njoj do ideja koje postizavaju njegove najviše ciljeve, i ne bi li on dakle s gledišta svojega praktičkog interesa mogao pružiti ono što nam u pogledu spekulativnoga posve odbija.

Sav interes mojeg uma (kako spekulativnoga, tako i praktičnog interesa) sadržan je u ova tri pitanja:

1. *Što mogu znati?*

2. *Što bi trebalo da činim?*

3. *Čemu se smijem nadati?*

Prvo je pitanje sasvim spekulativno. Mi smo (kako sebi laskam) iscrpli sve moguće odgovore na nj, pa smo napokon našli onaj kojim se um doduše mora zadovoljiti, a ako se gleda na ono praktičko, onda on ima i razloga da bude zadovoljan. Međutim od ona dva velika cilja, na koja je

zapravo bila upravljena cijela ova težnja čistoga uma, ostali smo isto tako daleko kao da smo se iz udobnosti odmah u početku usprotivili ovome poslu. Ako se dakle radi o znanju, onda je sigurno i riješeno bar toliko da ga se u pogledu onih dviju zadaća nikada ne možemo domoći.

Drugo je pitanje posve praktičko. Kao takvo može doduše pripadati čistome umu, ali onda ono nije transcendentalno, nego moralno, pa prema tome ne može samo o sebi zaposliti našu kritiku.

Treće pitanje, naime: ako činim što je potrebno da činim, čemu se onda smijem nadati? ujedno je praktičko i teorijsko, tako da praktička strana samo kao uputstvo dovodi do odgovora na teorijsko, a ako on daleko uznapreduje, na spekulativno pitanje. Naime svako se *nadanje* odnosi na blaženstvo, pa je u pogledu praktičke djelatnosti i ćudorednoga zakona upravo ono isto što je znanje i prirodni zakon u pogledu teorijske spoznaje stvari. Nadanje dovodi najposlije do zaključka da nešto jest (što određuje posljednju svrhu), *jer bi nešto trebalo da se dogodi;* znanje pak da nešto jest (što djeluje kao najviši uzrok), *jer se nešto događa.*

Blaženstvo je zadovoljenje svih naših nagnuća (kako extensive, njihove raznolikosti, tako i intensive, prema stupnju, kao i protensive, prema trajanju). Praktički zakon iz motiva *blaženstva* nazivam pragmatičnim (pravilom mudrosti), a onaj zakon, ukoliko postoji takav zakon, koji za motiv ima samo *dostojnost da se bude sretan,* moralnim (ćudorednim) zakonom. Pragmatički zakon savjetuje što valja činiti ako hoćemo da budemo sudionici blaženstva, a moralni zakon nalaže kako bi trebalo da se vladamo da bismo postali samo dostojni blaženstva. Prvi se osniva na empirijskim načelima, jer bez iskustva niti mogu znati kakvih ima nagnuća koja hoće da budu zadovoljena, niti koji su prirodni uzroci koji mogu ishoditi njihovo zadovoljenje. Drugi apstrahira od nagnuća i prirodnih sredstava da ta nagnuća zadovolji, pa razmatra samo slobodu umnoga bića uopće i nužne uvjete pod kojima se ona jedino slaže s podjeljivanjem blaženstva prema načelima, pa se dakle *može* bar osnivati na samim idejama i a priori spoznati.

Ja prihvaćam da zaista ima čistih moralnih zakona koji potpuno a priori (bez obzira na empirijske motive, tj. blaženstvo) određuju djelovanje, tj. upotrebu slobode umnoga bića uopće i da ti zakoni zapovijedaju *bezuvjetno* (ne samo hipotetički pod pretpostavkom drugih empirijskih svrha), dakle da su u svakome pogledu nužni. To načelo mogu pretpostaviti s pravom, ne samo zato što se pozivam na dokaze

najprosvjećenijih moralista, nego na sud svakoga čovjeka, ako sebi jasno hoće zamisliti takav zakon.

Dakle čisti um sadržava, doduše ne u svojoj spekulativnoj, ali ipak u određenoj praktičkoj, naime moralnoj upotrebi načelo *mogućnosti iskustva,* naime takvih akata koji bi se mogli naći u *povijesti* čovjeka primjereno ćudorednim propisima. Budući da naime um zapovijeda da bi takvi akti trebalo da se dogode, oni se i moraju moći dogoditi. Mora dakle biti moguća neka posebna vrsta sustavnoga jedinstva, naime moralno jedinstvo, dok se prema *spekulativnim načelima uma* nije moglo dokazati sustavno jedinstvo uma, jer um doduše ima kauzalitet u pogledu slobode uopće, ali ne u pogledu cjelokupne prirode, a moralna načela uma mogu doduše proizvesti slobodna djelovanja, ali ne prirodne zakone. Prema tome načela čistoga uma u njegovoj čistoj, a napose u moralnoj upotrebi imaju objektivan realitet.

Svijet ukoliko bi bio primjeren svima ćudorednim (kakav on prema *slobodi* umnih bića *može* biti i kakav bi prema nužnim zakonima *ćudorednosti morao biti)* nazivam *moralnim svijetom.* Utoliko se taj moralni svijet, jer se u njemu apstrahira od svih uvjeta (svrha) i čak od svih zapreka moraliteta (slabost ili porok ljudske prirode). Utoliko je on dakle čista, ali ipak praktična ideja koja zaista može imati i trebalo bi da ima svoj utjecaj na osjetilni svijet, da bi ga, koliko god je moguće, napravio primjerenim toj ideji. Ideja moralnoga svijeta ima stoga objektivan realitet, ne kao da bi se odnosila na predmet nekog inteligibilnoga zora (kakav mi sebi ne možemo ni zamisliti), nego na osjetilni svijet, ali kao na predmet čistoga uma u njegovoj praktičkoj upotrebi i kao na corpus mysticum umnih bića u njemu, ukoliko njihova slobodna volja pod moralnim zakonima ima u sebi potpuno sustavno jedinstvo kako sama sa sobom, tako i sa slobodom svakoga drugoga.

Odgovor na prvo od ona dva pitanja čistoga uma, koja su se ticala praktičnog interesa, jest ovo: *čini ono po čemu postaješ dostojan da budeš sretan.* Drugo pitanje pita: ako se dakle vladam tako da nisam nedostojan blaženstva, kako se smijem nadati da će mi ono i pasti u dio? Kod odgovora na to pitanje radi se o tome, da li načela čistoga uma, koja a priori propisuju zakon, povezuju s njime nužno i ovu nadu.

Prema tome ja kažem: kao što su prema umu moralna načela u njegovoj *praktičkoj* upotrebi nužna, isto je tako prema umu nužno da se u njegovoj teorijskoj upotrebi prihvati, da svatko ima razloga da se nada blaženstvu u

istoj onoj mjeri u kojoj je sebe svojim vladanjem napravio dostojnim njega, pa da je prema tome sustav ćudorednosti nerazdruživo vezan za sustav blaženstva, ali samo u ideji čistoga uma.

Dakle u takvom inteligibilnome, tj. moralnome svijetu, u kojega pojmu apstrahiramo od svih zapreka ćudorednosti (od nagnuća), dade se takav sustav proporcioniranoga blaženstva, koji je vezan za moralitet, pomišljati i kao nuždan, jer bi uzrokom općega blaženstva bila sama sloboda koju ćudoredni zakoni dijelom pokreću, a dijelom registriraju, dakle umna bića pod vodstvom takvih načela bila bi sama začetnici svoje vlastite i ujedno tuđe trajne sreće. No taj sustav moraliteta koji sam sebe nagrađuje jest samo ideja, čije se izvođenje osniva na uvjetu da svatko čini što mora činitir tj. da se svi akti umnih bića događaju tako kao da proizlaze iz jedne najviše volje, koja svaku privatnu volju obuhvaća u sebi ili pod sobom. No kako obvezatnost iz moralnoga zakona ostaje vrijedna za svačiju posebnu upotrebu slobode, ako se drugi i ne bi vladali primjereno tome zakonu, to ni priroda stvari svijeta ni kauzalitet samih akata i njihov odnos prema ćudorednosti ne određuje kako će se njihove posljedice odnositi prema blaženstvu. Navedena nužna veza između nade da se bude sretan i neprekidnoga nastojanja da se čovjek napravi dostojnim blaženstva ne može se spoznati umom ako se samo priroda napravi osnovom, nego se njoj smijemo nadati samo onda ako se neki *najviši um,* koji vlada prema moralnim zakonima, stavi u osnovu ujedno i kao uzrok prirode.

Ideju takve inteligencije u kojoj je moralno najsavršenija volja, vezana s najvišim blaženstvom, uzrok svakoga blaženstva na svijetu ukoliko je ono u točnom odnosu s ćudorednošću (kao dostojnošću da se bude sretan), ja nazivam *idealom najvišega dobra.* Tako čisti um samo u idealu najvišega *prvobitnoga* dobra može nalaziti osnovu praktičko-nužne veze obaju elemenata najviše izvedenoga dobra, naime inteligibilnoga, tj. moralnoga svijeta. Budući da mi dakle sami sebe pomoću uma moramo predočivati kao da pripadamo takvome svijetu, premda nam osjetila predočuju samo svijet pojava, mi inteligibilni svijet kao posljedicu svoga vladanja u osjetilnome svijetu — jer ovaj nam ne pruža takvu vezu — moramo prihvatiti kao svijet koji je za nas budući. Dakle Bog i budući život dvije su pretpostavke koje se prema načelima čistoga uma ne dadu rastaviti od obvezatnosti koju nam nameće taj isti um.

Ćudorednost sama o sebi sačinjava sustav, ali ne blaženstvo, osim ukoliko je ono razdijeljeno točno prema moralitetu. No to je moguće samo u inteligibilnome svijetu pod mudrim začetnikom i upraviteljem. Takvog

upravitelja zajedno sa životom u takvome svijetu, koji moramo smatrati kao budući, um je prisiljen prihvatiti ili mora moralne zakone smatrati kao prazne tlapnje, jer bi bez te pretpostavke moralo otpasti njihovo nužno djelovanje što ga taj isti um povezuje s njima. Zato moralne zakone svatko i smatra *zapovijedima,* a to oni ne bi mogli biti kad sa svojim pravilom ne bi povezivali a priori primjerene posljedice, sadržavajući tako u sebi *obećanja i prijetnje.* No i to oni ne mogu činiti ako ne leže u nekom nužnom biću kao najvišemu dobru koje jedino omogućuje takvo suvislo jedinstvo.

Leibnitz je svijet — ukoliko se u njemu imaju u vidu samo umna bića i njihova veza prema moralnim zakonima pod upravom najvišega dobra — nazivao carstvom *milosti.* Razlikovao ga je od *carstva prirode,* u kojemu umna bića doduše stoje pod moralnim zakonima, ali u kojemu očekuju posljedice svoga vladanja samo prema toku prirode našeg osjetilnoga svijeta. Dakle vidjeti sebe u carstvu milosti gdje nas čeka svako blaženstvo, osim ukoliko mi nedostojnošću da budemo sretni sami sebi ne ograničavamo svoj udio na njemu, to je praktičko-nužna ideja uma.

Praktički zakoni, ukoliko ujedno postaju i subjektivne osnove djelovanja, tj. subjektivna načela, zovu se *maksime. Prosuđivanje* ćudorednosti u pogledu njene čistoće i posljedica zbiva se prema idejama, a *pokoravanje* njenim zakonima prema *maksimama.*

Nužno je da se cijelo naše vladanje podvrgne ćudorednim maksimama. No ujedno je nemoguće da se to dogodi, ako um s moralnim zakonom, koji je samo ideja, ne poveže neki djelatni uzrok koji određuje ishod, koji točno odgovara jednom od naših najviših ciljeva, bilo u ovome ili nekome drugom životu. Dakle bez Boga i svijeta koji sada za nas nije vidljiv, ali kojemu se nadamo, divne su ideje ćudorednosti doduše predmet odobravanja i divljenja, ali nisu motivi odluke i izvršavanja, jer ne ispunjaju cijeli cilj koji je prirodan za svako umno biće, pa je određen i nuždan upravo onim istim čistim umom.

Za naš um samo blaženstvo ni izdaleka nije potpuno dobro. On ga ne odobrava (koliko god ga nagnuće i željelo), ako ono nije združeno s dostojnošću da se bude sretan, tj. s ćudoredno dobrim vladanjem. No ni sama ćudorednost i s njome čista *dostojnost* da se bude sretan još ni izdaleka ne sačinjavaju potpuno dobro. Da se ono usavrši, mora se onaj koji se nije vladao nedostojno blaženstva nadati da će mu ono pasti u dio. Čak um slobodan od svake privatne namjere, kad bi se, a da se pri tome ne

uzme u obzir neki vlastiti interes, postavio na mjesto nekoga bića koje bi imalo podjeljivati svako blaženstvo drugima, ne može suditi drukčije. Naime u praktičkoj su ideji oba dijela bitno povezana, premda tako da moralna nastrojenost kao uvjet čini mogućim udio, a ne obratno, da tek nada u blaženstvo čini mogućom moralnu nastrojenost. U potonjemu slučaju ne bi bila moralna, pa ne bi dakle bila ni dostojna cijeloga blaženstva koje pred umom poznaje samo ono ograničenje, koje potječe od našega vlastitog nećudorednog vladanja.

Dakle blaženstvu u točnome srazmjeru s ćudorednošću umnih bića, prema kojoj su ona dostojna blaženstva, jedino sačinjava najviše dobro jednoga svijeta u koji se na svaki način moramo prenijeti prema propisima čistoga, ali praktičkog uma, a koji je dakako samo inteligibilan svijet. Jer osjetilni svijet ne obećava nam o prirodi stvari takvo sustavno jedinstvo ciljeva kojih se realitet i može osnovati samo na pretpostavci nekoga najvišeg prvotnog dobra, jer samostalni um opremljen svakom dostatnošću najvišeg uzroka osniva, dobiva i izvršava prema najpotpunijoj svršnosti opći, premda u osjetilnome svijetu veoma skriveni poredak stvari.

Ova moralna teologija ima dakle tu osebujnu prednost pred spekulativnom, da neotklonjivo dovodi do pojma *jedinoga, najsavršenijega i umnoga* prabića, na što nas spekulativna teologija ne *upućuje* niti iz objektivnih razloga, a kamo li da bi nas mogla *uvjeriti*. Mi naime ni u transcendentalnoj ni u prirodnoj teologiji, dokle god nas u njoj može voditi um, ne nalazimo neku važnu osnovu, da prihvatimo samo jedno *jedino* biće koje pretpostavljamo svima prirodnim uzrocima i za koje bismo ujedno imali dovoljno razloga da te uzroke u svima dijelovima napravimo ovisnima o njemu. Ako naprotiv s gledišta ćudorednoga jedinstva kao nužnoga svjetskog zakona prosudimo uzrok koji tome zakonu jedino može dati primjereni učinak, dakle i za nas obvezatnu snagu, onda to mora biti jedna jedina najviša volja koja u sebi obuhvaća sve te zakone. Jer kako bismo pod različitim voljama htjeli naći potpuno jedinstvo ciljeva? Ta volja mora biti svemoćna, da bi cijela priroda i njezin odnos prema ćudorednosti u svijetu bili podvrgnuti njoj; sveznajuća, da bi spoznala ono najunutarnjije u uvjerenjima i njihovu moralnu vrijednost; posvudna, da bi bila neposredno bliska svima potrebama koje zahtijeva najviše svjetsko dobro; vječna, da ni u jedno vrijeme ne bi nedostajao taj sklad prirode i slobode itd.

No to sustavno jedinstvo ciljeva u ovome svijetu inteligencija koji se, kao čista priroda doduše, može nazvati samo osjetilnim svijetom, a kao

sustav slobode inteligibilnim, tj. moralnim svijetom (regnum gratiae), dovodi neizbježno do jedinstva svih stvari, prema općim prirodnim zakonima kao ono prvo prema općim i nužnim ćudorednim zakonima i do svrsishodnoga jedinstva svih stvari koje sačinjavaju tu veliku cjelinu, pa sjedinjuje praktički um sa spekulativnim. Svijet se mora predočivati kao da je proizišao iz ideje, ako mora biti u skladu s onom umskom upotrebom bez koje bismo sebe smatrali nedostojnima čak samog uma, naime s moralnom upotrebom koja se u potpunosti osniva na ideji najvišega dobra. Na taj način dobiva svako istraživanje prirode pravac u obliku nekoga sustava ciljeva i postaje u svome najvećem proširenju fizikoteologija. Fizikoteologija pak, budući da je započela od ćudorednoga poretka kao jedinstva koje je osnovano u biti slobode, a ne slučajno uspostavljeno vanjskim zapovijedima, svodi svršnost prirode na osnove koje a priori moraju biti nerazdruživo povezane s unutrašnjom mogućnošću. Na taj način ona dovodi[403] do *transcendentalne teologije* koja sebi ideal najviše ontologijske savršenosti uzima za načelo sustavnoga jedinstva, koji prema općim i nužnim prirodnim zakonima povezuje sve stvari, jer sve one imaju svoje postanje u apsolutnoj nužnosti jednoga jedinog prabića.

Kakvu *upotrebu* možemo napraviti od svoga razuma, čak u pogledu iskustva, ako sebi ne postavimo ciljeve? Najviši ciljevi jesu ciljevi moraliteta, a njih možemo spoznati samo čistim umom. Providđeni dakle njima i po njihovu rukovodstvu mi ovdje, kamo sama priroda nije stavila svršno jedinstvo, ne možemo ni od samoga poznavanja prirode napraviti svršnu upotrebu u pogledu spoznaje. Bez toga ne bismo naime imali čak ni um, jer ne bismo imali škole za nj i nikakve kulture pomoću predmeta koji bi davali građu za takve pojmove. No ono prvo svršno jedinstvo je nužno i osnovano u samome biću volje, a takvo mora biti i ovo drugo jedinstvo koje sadržava uvjet njegove primjene in concreto, pa tako transcendentalno dizanje naše umske spoznaje ne bi bilo uzrok, nego samo učinak praktične svršnosti, koju nam nameće čisti um.

Stoga nalazimo i u povijesti ljudskog uma ovo: prije nego što su moralni pojmovi bili dovoljno pročišćeni, određeni i prije nego što se prema njima spoznalo sustavno jedinstvo svrha, i to na osnovi nužnih načela, moglo je poznavanje prirode, pa čak i znatan stupanj kulture uma u nekim drugim znanostima proizvesti dijelom samo sirove i kolebljive pojmove o božanstvu, dijelom je pak ostavila u pogledu ovoga pitanja ravnodušnost kojoj se valja diviti. Veće obrađivanje ćudorednih ideja, koje je napravio nužnim do krajnosti čisti ćudoredni zakon naše religije, svratilo je

pozornost uma na predmet pomoću interesa što ga je bio prisiljen zauzeti prema njemu. Te moralne ideje, a da tome ništa nisu pridonijele ni proširene spoznaje prirode ni ispravna i pouzdana transcendentalna spoznanja (koje su u svako doba nedostajale) stvorile su pojam o božanskome biću koji mi sada smatramo pravim, ne zato što nas spekulativni um uvjerava o njegovoj ispravnosti, nego zato što je on potpuno u skladu s moralnim načelima. I tako na kraju ipak uvijek samo čisti um, ali samo u svojoj praktičnoj upotrebi, ima zaslugu da neku spoznaju, koju sama spekulacija može tek nagađati ali ne i dokazati, veže s našim najvišim interesom pa da je na taj način kod svojih najhitnijih ciljeva napravi ne doduše demonstriranom dogmom, ali ipak upravo nužnom pretpostavkom.

No kad je praktični um postigao tu visoku točku, naime pojam jedinoga prabića kao najvišega dobra, onda se on nipošto ne smije odvažiti da sada[404] pođe od toga pojma i da iz njega izvede same moralne zakone, kao da se uzdigao nad sve empirijske uvjete njegove primjene i uzvinuo se do neposrednoga spoznanja novih predmeta. Jer upravo *unutrašnja* praktička nužnost tih moralnih zakona bilo je ono što nas je dovelo do pretpostavke nekoga samostalnog uzroka ili mudra upravitelja svijeta, da bi onim zakonima dala efekta. Stoga ih nakon toga ne možemo opet smatrati kao slučajne i izvedene iz same volje, naročito ne iz takve volje o kojoj ne bismo imali nikakvoga pojma da je nismo oblikovali primjereno onim zakonima. Mi ljudske postupke, dokle nas praktički um ima prava voditi, nećemo smatrati obvezatnim zato, što su zapovijedi božje, nego ćemo ih *zato smatrati* božanskim zapovijedima, što smo na to iznutra obvezani. Mi ćemo slobodu pod svrsishodnim jedinstvom studirati prema načelima uma, pa ćemo samo utoliko vjerovati da smo u suglasnosti s božanskom voljom, ukoliko ćudoredni zakon, kojemu nas um uči na osnovi prirode samih djelovanja, smatramo svetim, pa mislimo da na taj način služimo samo njemu, što svjetsko dobro unapređujemo kod sebe i kod drugih. Dakle moralna je teologija samo od imanentne upotrebe, naime da bi ispunila naše određenje ovdje na svijetu, jer pristajemo u sustav svih svrha, i da ne bismo zanesenjački ili čak sablazno napustili uputstvo moralno-zakonodavnog uma u dobru načinu života, pa da ga neposredno vežemo za ideju najvišega bića. To bi dalo transcendentalnu upotrebu ali koja bi isto tako kao upotreba same spekulacije morala izopačiti i spriječiti posljednje ciljeve uma.

TREĆI ODSJEK KANONA ČISTOGA UMA

O mnijenju, znanju i vjerovanju

Smatranje za istinu jest prigoda u našemu razumu koja se može osnivati na objektivnim razlozima, ali koja zahtijeva i subjektivne uzroke u duši onoga koji sudi. Ako ono vrijedi za svakoga, ukoliko u njega samo ima uma, onda je osnova toga smatranja za istinu objektivno dovoljna, pa se ono tada zove *osvjedočenje*. Ako svoju osnovu ima samo u posebnoj kakvoći subjektovoj, onda se naziva *uvjerenje*.

Uvjerenje je privid, jer se osnova suda, koja leži samo u subjektu, smatra objektivnom. Stoga takav sud i ima samo privatnu vrijednost, pa se smatranje za istinu ne da priopćiti. Istina se pak osniva na suglasnosti s objektom, u pogledu kojega dakle sudovi svakoga razuma moraju biti jednoglasni (consentientia uni tertio, consentiunt inter se). Kamen kušnje smatranja za istinu, je li ono osvjedočenje ili samo uvjerenje, izvanjska je dakle mogućnost da se ono priopći i da se smatranje za istinu ustanovi kao vrijedno za um svakoga čovjeka. Tada ima naime bar nekoga naslućivanja da će se jednoglasnost svih sudova, bez obzira na međusobnu različitost, osnivati na zajedničkome načelu, naime na objektu s kojim će se stoga svi slagati i na taj način dokazati istinu suda.

Prema tome se uvjerenje subjektivno ne može razlikovati od osvjedočenja, ako subjekt smatranje za istinu promatra samo kao pojavu svoje vlastite duše.

No pokušaji koji se pomoću njegovih razloga, koji za nas vrijede, čini s razumijevanjem drugih, djeluju li na tuđi um upravo isto tako, ipak je neko, ako ne osvjedočenje, a ono ipak privatna vrijednost suda, tj. da se u njemu otkrije nešto što je samo puko uvjerenje.

Ako se osim toga subjektivni *uzroci* suda, koje uzimamo kao njegove objektivne *osnove,* mogu razviti i prema tome objasniti varljivo smatranje za istinu kao prigodu u našoj duši, a da nam za to nije potrebna kakvoća objekta, onda razotkrivamo privid. Na taj nas način neće više zavaravati, premda će nas u stanovitom stupnju još dovoditi u iskušenje, ako je subjektivni uzrok privida vezan za našu narav.

Ja ništa ne mogu *tvrditi,* tj. izraziti kao za svakoga nužno vrijedan sud, osim ako proizvodi osvjedočenje. Uvjerenje mogu zadržati za sebe ako mi

ono godi, ali izvan sebe ne mogu i ne bi trebalo da zahtijevam njegovu vrijednost.

Smatranje istinom ili subjektivnu vrijednost suda s obzirom na osvjedočenje (koje ujedno vrijedi objektivno) ima ova tri stupnja: *mnijenje, vjerovanje i znanje. Mnijenje* je *kako* u subjektivnom, *tako* i u objektivnom pogledu svjesno nedostatno smatranje istinom. Ako je smatranje istinom samo subjektivno dovoljno, ali se ujedno drži za objektivno nedovoljno, onda je to *vjerovanje.* Najposlije se kako subjektivno, tako i objektivno dovoljno smatranje istinom zove *znanje.* Subjektivna dostatnost zove se *osvjedočenje* (za mene samoga), objektivno pak sigurnost (za svakoga). Ja se neću zadržavati kod objašnjavanja tako shvatljivih pojmova.

Ja nikada ne smijem imati neko *mnijenje,* a da ne *znam* bar nešto pomoću čega samo o sebi problematični sud dobiva neku vezu s istinom koja je, ako ne potpuna, a ono ipak više nego samovoljna izmišljenost. Zakon takve veze mora povrh toga biti nepobitan. Ako naime i u pogledu toga zakona imam samo neko mnijenje, onda je sve samo igra uobrazilje bez najmanje veze s istinom. Kod sudova čistoga uma nikako nije dopušteno imati *mnijenje.* Budući da se naime ne osnivaju na iskustvenim osnovama, nego sve treba spoznati a priori jer je sve nužno, načelo veze zahtijeva općenitost i nužnost, dakle potpunu sigurnost, jer se u protivnome slučaju ne može naći nikakav put do istine. Stoga je besmisleno u čistoj matematici imati neko mnijenje, nego se mora znati ili suzdržati se od svakoga suđenja. Isto je tako s načelima ćudorednosti, jer se čovjek ne smije odvažiti na neki čin na osnovi samoga mnijenja da je nešto *dopušteno,* nego se mora znati.

Naprotiv u transcendentalnoj upotrebi uma mnijenje dakako znači premalo, ali znanje i previše. U sasvim spekulativnome pogledu mi dakle ovdje i ne možemo suditi, jer subjektivni razlozi za smatranje istinom kao oni koji mogu da proizvedu vjerovanje ne zaslužuju odobravanja u spekulativnim pitanjima, jer se bez ikakve empirijske pomoći ne mogu održati niti se u jednakoj mjeri dadu priopćiti drugima.

Međutim se uopće teorijsko nedovoljno smatranje istinom samo u *praktičkome pogledu* može nazvati vjerovanjem. Taj praktički cilj jeste pak ili cilj *spretnosti* ili *ćudorednosti,* prvi za samovoljne i slučajne, a drugi za upravo nužne svrhe.

Ako je jednom postavljen kakav cilj, onda su uvjeti za njegovo postignuće hipotetično-nužni. Ta je nužnost subjektivna, ali ipak samo

komparativno dovoljna, ako mi nisu poznati nikakvi drugi uvjeti pod kojima bi se mogao postići cilj. No ona je apsolutno i za svakoga dovoljna, ako ja pouzdano znam da nitko ne može poznavati druge uvjete, koji vode do postavljenoga cilja. U prvome je slučaju moja pretpostavka i smatranje istinom određenih uvjeta samo slučajna, a u drugome slučaju nužna vjera.

Liječnik kod bolesnika koji je u opasnosti mora nešto učiniti, ali on ne poznaje bolest. On motri pojave i sudi da je sušica, jer ne zna ništa drugo. Njegovo je vjerovanje čak u njegovu vlastitome sudu samo slučajno, drugi bi možda bolje prosudio. Takvo slučajno vjerovanje, ali koje je osnovom zbiljskoj upotrebi sredstava za određena djelovanja, ja nazivam *pragmatičnim vjerovanjem.*

Obični probni kamen je li nešto tek uvjerenje ili bar subjektivno osvjedočenje, tj. čvrsto vjerovanje u ono što se tvrdi, jest *oklada.* Često se događa da onaj tko svoja načela izražava s takvom pouzdanom i nepopustljivom upornošću djeluje kao da je odbacio svaku brigu zbog zablude. Oklada ga zbuni. Kadikad se pokazuje da on doduše ima dovoljno uvjerenja koje se po vrijednosti može procijeniti na jedan dukat, ali ne na deset. Na jedan će se doduše još odvažiti, ali kod deset postat će tek svjestan onoga što prije toga nije primijetio, naime: da je ipak moguće da je bio u zabludi. Ako sebi u mislima predočimo da bismo okladom imali proigrati sreću cijeloga života, onda se veoma gubi naš trijumfalni sud, pa postajemo nadasve plahi, i tek tako otkrivamo da naša vjera ne ide tako daleko. Prema tome pragmatično vjerovanje ima samo jedan stupanj koji prema različitosti interesa, koji je po srijedi, može biti velik i malen.

U mnogim slučajevima možemo u mislima stvoriti i sebi uobražavati neki pothvat za koji mislimo da imamo dovoljnih razloga da se riješi izvjesnost stvari, samo ako bi bilo sredstva, premda u pogledu objekta ništa ne možemo učiniti, dakle premda je smatranje istinom samo teorijsko. Zato u posve teorijskim sudovima ima neki *analogon praktičnih sudova,* na kojih smatranje istinom pristaje riječ *vjerovanje,* a možemo ga nazvati *doktrinarnim vjerovanjem.* Kad bi bilo moguće, da se kakvim iskustvom riješi da bar na jednom od planeta, koje vidimo, ima stanovnika, ja bih se kladio o svu svoju imovinu. Stoga to, velim, nije samo mnijenje, nego jako vjerovanje (za kojega bih ispravnost riskirao mnoge blagodati života) da i na drugim svjetovima ima stanovnika.

Moramo dakle priznati, da nauka o opstojnosti Boga pripada doktrinarnom vjerovanju. Jer premda ja u pogledu teorijskoga znanja o

svijetu ne *raspolazem* ničim što tu misao nužno pretpostavlja kao uvjet mojih objašnjenja pojava svijeta, nego sam naprotiv obvezan da se svojim umom služim tako, kao da je sve samo priroda, ipak je svršno jedinstvo tako velik uvjet primjene uma na prirodu, da ga nikako ne mogu mimoići, jer za to osim toga iskustvo obilno daje primjere. No za to jedinstvo ne poznajem drugog uvjeta, koji bi mi ga napravio uputstvom za istraživanje prirode, osim da pretpostavim da je neka najviša inteligencija sve tako uredila prema najmudrijim svrhama. Prema tome je to uvjet doduše slučajnoga, ali ipak ne neznatnoga cilja, naime da se pretpostavi neki mudri začetnik svijeta, da bismo imali neko vodstvo u istraživanju prirode. Ishod mojih pokušaja i potvrđuje tako često upotrebljivost te pretpostavke, pa se ništa odrešito ne može navesti protiv toga da bih uistinu premalo kazao, kad bih svoje smatranje istinom htio nazvati samo mnijenjem, nego se čak u ovome teorijskom pogledu može reći da čvrsto *vjerujem* u Boga. Ali onda to vjerovanje ipak nije u strogome značenju praktično, nego se mora nazvati doktrinarnim vjerovanjem, koje *teologija* prirode (fizikoteologija) posvuda nužno mora proizvesti. S obzirom na odličnu opremu ljudske prirode i njoj tako loše primjerene kratkoće života može se s gledišta upravo iste mudrosti naći dovoljan razlog za doktrinarno vjerovanje u budući život ljudske duše.

Izraz je vjerovanja u takvim slučajevima izraz čednosti u *objektivnome* pogledu, ali ipak ujedno čvrstoće pouzdanja u *subjektivnome* pogledu. Kad bih jednostavno teorijsko smatranje istinom ovdje htio nazvati samo i hipotezom koju bih imao prava prihvatiti, onda bih se na taj način već hvalio da o kakvoći uzroka svijeta i o drugome svijetu više znam nego što zaista mogu pokazati. Jer što prihvaćam makar samo i kao hipotezu, o tom ja bar u pogledu svojstava moram znati toliko da ne smijem izmisliti *njegov pojam*, nego samo *njegovu opstojnost*. No riječ vjerovanje odnosi se samo na vodstvo koje mi daje neka ideja, i na subjektivni utjecaj na unapređivanje mojih umskih djelovanja koje me veže za nju, premda ne mogu o njoj u spekulativnom pogledu položiti račun.

Jednostavno doktrinarno vjerovanje ima međutim u sebi nešto kolebljivo. Poteškoće koje se nalaze u spekulaciji čovjeka često udaljuju od njega, premda mu se doduše neminovno uvijek opet vraća.

Posve je drukčije s *moralnim vjerovanjem*. Ovdje je naime upravo nužno da se nešto mora dogoditi, naime da se ćudorednom zakonu pokoravam u svakome pogledu. Cilj je ovdje neizbježno utvrđen, pa je prema cijeloj mojoj spoznaji moguć samo jedan jedini uvjet pod kojim je

taj cilj u vezi sa svim drugim ciljevima, dobivajući na taj način praktičnu vrijednost, naime pod uvjetom, da postoji Bog i budući svijet. Ja također posve sigurno znam da nitko ne poznaje druge uvjete koji vode do istoga jedinstva ciljeva pod moralnim zakonom. No kako je dakle ćudoredni propis ujedno moja maksima (kao što um zapovijeda da to taj propis treba da bude), to ću ja neminovno vjerovati u opstojnost božju i budući život, pa sam siguran da to vjerovanje ništa ne može pokolebati, jer bi se time oborila sama moja ćudoredna načela kojih se ne mogu odreći, a da u svojim vlastitim očima ne budem dostojan prezira.

Nakon zapreke svih častoljubivih namjera uma koji luta izvan granica svakog iskustva preostaje na taj način još dovoljno da bismo imali razloga da time budemo zadovoljni u praktičnome pogledu. Nitko se dakako neće moći hvaliti, da *zna* da postoji Bog i budući život; jer ako to zna, onda je on upravo čovjek kojeg sam odavna tražio. Svako znanje (ako se tiče nekoga predmeta samog uma) može se priopćiti, pa bih se dakle i ja mogao nadati da će se njegovom podukom moje znanje proširiti u takvoj mjeri koja je vrijedna divljenja. Ne, to osvjedočenje nije *logička,* nego *moralna* sigurnost, a kako se ono osniva na subjektivnim razlozima (moralnoj nastrojenosti), ne smijem reći čak ni ovo: moralno *je* sigurno da postoji Bog itd., nego ja *sam* moralno siguran itd. To će reći: vjerovanje u Boga i drugi svijet tako je isprepleteno s mojom moralnom nastrojenošću, da se isto tako ne bojim da će mi se ikada oduzeti ono vjerovanje, kao što nisam u opasnosti da ću izgubiti svoju moralnu nastrojenost.

Ono jedino što je pri tom sumnjivo jest to, da se to umsko vjerovanje osniva na pretpostavci moralnih nastrojenosti. No ako se od toga udaljimo i pretpostavimo čovjeka koji bi u pogledu ćudorednih zakona bio posve ravnodušan, onda pitanje što ga nabacuje um postaje samo zadatak za spekulaciju, pa se tada doduše još može podupirati jakim razlozima iz analogije, ali ne takvima kojima bi morala popustiti najupornija sumnja[405]. No nema čovjeka, koji nikako ne bi bio zainteresiran za ta pitanja. Ako bi naime nedostatkom dobrih nastrojenosti i bio rastavljen od onoga što je moralno, ipak još i u tome slučaju preostaje dovoljno da bi se bojao opstojnosti Boga i budućnosti. Jer za to se samo zahtijeva, da barem sa *sigurnošću* ne može tvrditi, da *nema* takvoga bića i budućega života, pa bi on, budući da bi se to moralo dokazati pomoću samog uma, dakle apodiktički, imao da pokaže nemogućnost obojega, a toga se zacijelo ni jedan razuman čovjek ne može prihvatiti. To bi bila *negativna* vjera, koja doduše ne bi mogla proizvesti moralitet i dobre nastrojenosti, ali ipak

njihov analogon, naime da se snažno svladava provala loših nastrojenosti.

No je li to sve, pitat će se, što čisti um postiže, otvarajući vidike preko granica iskustva? Ništa više osim dva članka vjere. Toliko bi zacijelo mogao napraviti i obični razum, a da se ne pozove u pomoć filozof.[406]

Ja ovdje neću hvaliti zaslugu koju filozofija ima za ljudski um mučnim nastojanjem svoje kritike, pretpostavivši da bi se na kraju čak ustanovilo da je čak negativna, jer o tom će još ponešto biti govora u idućem odsjeku. No zahtijevate li vi da bi spoznaja, koja se tiče svih ljudi, morala nadmašivati obični razum i da vam je otkriju samo filozofi? Upravo to što vi prekoravate najbolja je potvrda o ispravnosti dosadašnjih tvrdnja, jer otkriva ono što se isprva nije moglo predvidjeti, naime da se priroda u onome što se bez razlike tiče svih ljudi ne može optužiti zbog pristranoga dijeljenja svojih darova i da ni najviša filozofija u pogledu bitnih ciljeva ljudske prirode ne može dovesti dalje nego vodstvo što ga je ona dala i najobičnijemu razumu.

TREĆE POGLAVLJE

TRANSCENDENTALNE METODOLOGIJE

Arhitektonika čistoga uma

Pod *arhitektonikom* razumijevam umjetnost sustava. Kako je sustavno jedinstvo ono što običnu spoznaju tek čini znanošću, tj. od njezina jednostavnog agregata sustav, to je arhitektonika nauka o scijentifističkom umskome pojmu[407] u našoj spoznaji uopće, pa pripada dakle nužno metodologiji.

Pod upravom uma naše spoznaje uopće ne smiju sačinjavati rapsodiju, nego sustav, u kojemu jedino mogu podupirati i unapređivati njegove bitne ciljeve. Pod sustavom razumijevam pak jedinstvo raznolikih spoznaja pod jednom idejom. Ta je ideja umski pojam o formi neke cjeline ukoliko se njime a priori određuje isto tako opseg raznolikosti kao i mjesto dijelova između sebe. Scijentifistički umski pojam sadržava dakle cilj i formu cjeline koja kongruira s tim ciljem. Jedinstvo cilja na koji se odnose svi dijelovi, a u njegovoj ideji odnose se oni i međusobno, čini da se ni jedan[408] dio ne može izgubiti iz vida ako se poznaju ostali, pa nema nikakvog slučajnog dodavanja ili nepoznate veličine savršenosti koja ne bi imala svojih a priori određenih granica. Cjelina je dakle raščlanjena (articulatio), a ne nagomilana (coacervatio). Ona doduše može iznutra *(per intus susceptionem)* rasti, ali ne izvana *(par appositionem),* jednako kao životinjsko tijelo kojem rastenje ne dodaje nikakvo udo, nego ono bez promjene proporcije čini svako od njih jačim i sposobnijim za njegove svrhe.

Ideji je za izvođenje potrebna *shema,* tj. bitna raznolikost i red dijelova određeni a priori na osnovi načela cilja. Shema koja nije napravljena prema nekoj ideji, tj. prema glavnome cilju uma, nego empirijski prema namjerama koje se slučajno ukazuju (a kojih se množina ne može unaprijed znati) daje *tehničko* jedinstvo. Ona pak shema koja proizlazi samo kao posljedica iz neke ideje (gdje um zadaje ciljeve a priori, ne očekujući ih empirijski) osniva *arhitektonsko* jedinstvo. Ne tehnički zbog sličnosti raznolikoga ili slučajne upotrebe spoznaje in concreto za svakojake samovoljne vanjske ciljeve, nego arhitektonski zbog srodnosti i izvođenja iz jedne jedine najviše i unutrašnje svrhe, koja tek omogućuje

cjelinu, može nastati ono što mi nazivamo znanošću, a shema toga mora prema ideji, tj. a priori sadržavati obris (monogramma) i podjelu cjeline u članove, pa se u tome od svega ostaloga mora razlikovati sigurno i prema načelima.

Nitko ne pokušava stvoriti neku znanost, a da mu nije osnovom neka ideja. No shema, štoviše čak definicija koju on daje odmah na početku o svojoj znanosti pri njezinu obrađivanju odgovara veoma rijetko njegovoj ideji. Naime ideja leži kao klica u umu u kojemu svi dijelovi leže veoma zavijeni, pa su jedva vidljivi pri mikroskopskom razmatranju. Zbog toga se znanosti — s obzirom na to da se sve one izmišljaju s gledišta izvjesnog općeg interesa — ne smiju objašnjavati i određivati prema opisu koju začetnik daje o njoj, nego prema ideji koju na temelju prirodnoga jedinstva dijelova što ih je on sakupio nalazimo kao osnovanu u samom umu. Tu će se onda otkriti da začetnik, a često i njegovi najkasniji sljedbenici blude oko neke ideje koju sebi samima nisu mogli napraviti jasnom, pa ne mogu stoga odrediti osebujni sadržaj, artikulaciju (sustavno jedinstvo) i granicu znanosti.

Žalosno je pak to, što je nama moguće da neku u nama skrivenu ideju ugledamo u jasnijem svjetlu i da arhitektonski sazdamo cjelinu prema ciljevima uma jedino onda, pošto smo dugo vremena prema naputku one ideje rapsodijski sakupljali kao građu mnoge spoznaje koje se odnose na nju, jest, pošto smo ih kroz dugo vremena tehnički sastavljali. Čini se da su se sustavi, isprva krnji, u toku vremena potpuno razvili poput crva pomoću generatio aequivoca iz hrpe sakupljenih pojmova, premda su svi zajedno svoju shemu kao prvobitnu klicu imali u umu koji se samo razvija. I zato je, raščlanjen prema nekoj ideji, ne samo svaki za sebe ujedinjen, nego su usto još svi među sobom svrsishodno ujedinjeni u jednome sustavu ljudske spoznaje opet kao članovi jedne cjeline, dopuštajući arhitektoniku svega ljudskog znanja koja je ne samo moguća, nego ne bi čak bila ni tako teška u današnje vrijeme, kad se već toliko građe nakupilo ili kad se ona može uzeti od ruševina porušenih starih građevina. Mi se ovdje zadovoljavamo s dovršenjem svoga pothvata, naime da napravimo nacrt samo *arhitektonike* svega spoznanja iz *čistoga uma,* pa samo počinjemo od one točke gdje se dijeli zajednički korijen naše moći spoznavanja izbijajući dva izdanka, od kojih je jedan *um.* No ja ovdje pod umom razumijevam cijelu višu moć spoznavanja, pa suprotstavljam dakle ono racionalno empirijskome.

Ako apstrahiram od svakoga sadržaja spoznaje, uzete objektivno, onda je svaka spoznaja, subjektivno, ili historijska ili racionalna. Historijska je

spoznaja *cognitio ex datis,* a racionalna *coguitio ex principiis.* Neka spoznaja može prvobitno biti dana otkud joj drago, ona je kod onoga, koji je ima ipak historijska, ako on spoznaje samo u onome stupnju i samo toliko koliko mu je drugdje bilo dano, bilo da mu je dano neposrednim iskustvom ili pripovijedanjem ili pak poukom (iz općih spoznaja). Stoga bi onaj, koji je neki sustav filozofije, npr. *Wolfov,* zapravo *naučio,* ipak imao samo potpunu *historijsku* spoznaju Wolfove filozofije, premda on ima u glavi sva načela, objašnjenja i dokaze zajedno s podjelom cijelog učenja i premda bi sve na prste znao nabrojati. On zna i sudi samo toliko, koliko mu je bilo dano. Osporite li mu jednu definiciju, on više ne zna odakle će uzeti drugu. On se obrazovao prema tuđem umu, ali reproduktivna moć nije stvaralačka moć, tj. spoznaja kod njega nije proizašla iz uma i premda je ona, objektivno, na svaki način bila umska spoznaja, subjektivno je ipak samo historijska. On je dobro shvaćao i pamtio, tj. učio, pa je sadreni otisak živa čovjeka. Umske spoznaje, koje su to objektivno (tj. koje isprva mogu proizaći samo iz vlastitog uma ljudskog) smiju se samo onda i subjektivno nazivati tim imenom, ako su crpene iz općih izvora uma, tj. iz načela iz kojih može proizaći i kritika, štoviše čak i odbacivanje naučenoga.

Svaka je umska spoznaja dakle ili spoznaja iz pojmova ili iz konstrukcije pojmova; prva se zove filozofijska, druga matematička. O unutrašnjoj razlici obih raspravljao sam već u prvome poglavlju. Objektivno može prema tome neka spoznaja biti filozofijska, a subjektivno ipak historijska kao kod većine učenjaka i kod svih onih kojima pogled nikada ne prijeđe izvan škole i koji za cijeloga života ostaju učenici. Čudnovato je međutim, da matematička spoznaja onako kao što se naučila, ipak i subjektivno može vrijediti kao umska spoznaja i da kod nje ne postoji takva razlika kao kod filozofijske spoznaje. Uzrok je tome taj što izvori spoznaje, iz kojih učitelj jedino može crpsti, leže samo u bitnim i pravim načelima uma. Prema tome ih učenik ni od kuda drugdje ne može uzeti niti možda osporiti, i to zato što se upotreba uma ovdje zbiva samo in concreto, premda ipak a priori, naime prema čistome i upravo zbog toga nepogrešnome znanju, pa isključuje svaku varku i zabludu. Dakle od svih umskih znanosti (a priori) može se samo matematika naučiti, ali nikada filozofija (osim historijski), nego u najboljemu slučaju samo *filozofirati,* što se tiče uma.

Sustav cjelokupne filozofijske spoznaje jest dakle *filozofija.* Ona se mora uzeti objektivno, ako se pod njom razumijeva uzor prosuđivanja svih

pokušaja[409] filozofiranja koji bi trebalo da služi za prosuđivanje svake subjektivne filozofije, kojoj je zgrada često puta tako raznolika i promjenljiva. Na taj je način filozofija čista ideja o mogućoj znanosti koja nigdje nije dana in concreto, ali kojoj se čovjek različnim putevima sve dotle nastoji približiti, dok ne otkrije jedinu, osjetilnošću veoma obraštenu stazu i dok mu ne uspije da dosada promašenu kopiju izjednači s praslikom, koliko je to nama ljudima dosuđeno. Dotle se nikakva filozofija ne može naučiti, jer gdje je ona, u koga je i po čemu se dade prepoznati? Naučiti se može samo filozofirati, tj. vježbati talent uma u primjenjivanju njegovih općih načela na određenim pokušajima koji postoje, ali uvijek s pridržajem uma, da se ti pokušaji ispitaju u njihovim izvorima i da se potvrde ili odbace.

No sve dotle je pojam o filozofiji samo *školski pojam,* naime pojam o sustavu spoznaje, koja se samo traži kao znanost, a da joj nije cilj nešto više nego sustavno jedinstvo toga znanja, dakle *logička* savršenost spoznaje. Ima međutim još jedan *svjetski pojam* (conceptus cosmicus) koji je uvijek ležao u osnovi toga naziva, naročito ako se, tako reći, personificirao i u idealu filozofa prikazao kao uzor. U tome je pogledu filozofija znanost o odnosu svake spoznaje prema bitnim ciljevima ljudskog uma (teleologia rationis humanae), a filozof nije umski vještak, nego zakonodavac ljudskog uma. U takvome značenju bilo bi veoma hvalisavo da čovjek sam sebe naživa filozofom i da sebi uobražava da je jednak uzoru koji leži samo u ideji.

Matematičar, prirodoslovac, logičar, koliko god oni prvi uopće pokazivali odličan napredak u umskoj spoznaji, a posljednji u filozofijskoj spoznaji, ipak su samo umski vještaci. Ima još jedan učitelj ideal, koji njih sve združuje u sebi iskorišćujući ih kao oruđe da bi unaprijedio bitne ciljeve uma. Samo ovoga bismo morali nazvati filozofom, ali kako njega samoga nigdje ne nalazimo, a ideju njegova zakonodavstva nalazimo posvuda u svakome ljudskom umu, to ćemo se radije držati te ideje i pobliže odrediti kakvo sintetično jedinstvo filozofija prema ovome svjetskom pojmu[410] propisuje sa stajališta ciljeva.

Bitni ciljevi zato još nisu najviši ciljevi, kakav (uz potpuno sustavno jedinstvo uma) može biti samo jedan. Stoga su oni ili krajnji cilj ili subalterni ciljevi, koji krajnjemu cilju nužno pripadaju kao sredstva. Krajnji cilj nije ništa drugo nego cijelo određenje čovjeka, a filozofija se o tom određenju zove moral. Zbog ove prednosti, koju moralna filozofija ima ispred svakoga drugog umskog zanimanja, stari su pod imenom

filozofa uvijek razumijevali ujedno i napose moralistu. Vanjski privid samosvladavanja pomoću uma čak je razlogom da se još i sada nekoga prema određenoj analogiji unatoč njegovu ograničenom znanju naziva filozofom.

Zakonodavstvo ljudskog uma (filozofija) ima dakle dva predmeta: prirodu i slobodu, pa sadržava prema tome isto tako prirodni kao i ćudoredni zakon, isprva u dva posebna, a najposlije u jednome jedinom filozofskom sustavu. Filozofija prirode odnosi se na sve što *postoji,* a filozofija ćudoređa samo na ono što bi *trebalo da bude.*

No svaka je filozofija ili spoznaja iz čistog uma ili umska spoznaja na osnovu empirijskih načela. Prva se zove čista, druga empirijska filozofija.

Filozofija čistoga uma jest dakle ili *propedevtika* (predvježba) koja istražuje moć uma u pogledu cjelokupne čiste spoznaje a priori, pa se zove *kritika,* ili pak sustav čistoga uma (znanost), cjelokupna (prava kao i prividna) filozofska spoznaja iz čistoga uma u sustavnoj suvislosti, pa se zove *metafizika.* Ovim se imenom doduše može nazvati cijela čista filozofija zajedno s kritikom, da bi se obuhvatilo isto tako istraživanje svega onoga što se igda može a priori spoznati, kao i prikaz onoga što sačinjava sustav čistih filozofskih spoznaja ove vrste, ali što je različito od svake empirijske kao i od matematičke upotrebe uma.

Metafizika se dijeli na *spekulativnu* i *praktičnu* upotrebu čistoga uma, pa je prema tome ili *metafizika prirode* ili *metafizika ćudoređa.* Prva sadržava sva čista umska načela iz čistih pojmova (dakle uz isključenje matematike) o *teorijskoj* spoznaji svih stvari, a druga načela koja a priori i nužno određuju, *što bi trebalo, a što ne bi trebalo činiti.* Moralitet je jedina zakonitost djelovanja koja se potpuno a priori može izvesti iz načela. Stoga je metafizika ćudoređa zapravo čisti moral, kojemu se ne stavlja u osnovu nikakva antropologija (nikakav empirijski uvjet). Metafizika spekulativnog uma jest pak ono, što se u užemu *smislu* običava nazivati metafizikom. No ukoliko čista nauka o ćudoređu unatoč tome ipak pripada posebnome stablu ljudske, i to filozofijske spoznaje na osnovi čistoga uma, utoliko ćemo joj sačuvati onaj naziv, premda je ovdje stavljamo na stranu, jer sada ne pripada našoj svrsi.

Od krajnje je važnosti da se spoznaje, koje su prema svojoj vrsti i svome postanju različite od drugih, *izoliraju* i da se brižljivo spriječi da se ne pomiješaju s drugima s kojima su u upotrebi obično vezane. Što kemičari čine kod lučenja materije, a matematičari u svojoj čistoj nauci o

veličinama, to je mnogo više dužan činiti filozof, da bi sigurno mogao odrediti udio što ga ima posebna vrsta spoznaje u mnogostrukoj upotrebi razuma, njezinu vlastitu vrijednost i utjecaj. Zato ljudski um, otkako je razmišljao ili, štoviše, predomišljao nikada nije mogao biti bez metafizike, ali je unatoč tome nije mogao prikazati pročišćenu od svega onoga što joj je strano. Ideja je takve znanosti isto tako stara kao i spekulativni ljudski um. A koji um ne spekulira, bilo da se to zbiva na skolastički ili na popularan način? Mora se međutim priznati, da je čak kod mislilaca od zanata ostalo veoma nejasno razlikovanje dvaju elemenata naše spoznaje, od kojih su jedni u našoj moći potpuno a priori, a drugi se samo a posteriori mogu uzeti iz iskustva. Stoga ono nikada nije moglo odrediti granice jedne posebne vrste spoznaje, dakle pravu ideju znanosti koja je tako dugo i tako mnogo zabavljala ljudski um. Kad se kazalo: metafizika je znanost o prvim načelima ljudske spoznaje, onda se na taj način nije zapazila jedna posve osobita vrsta, nego samo stupanj u pogledu općenitosti, pa se prema tome nije mogla jasno razlikovati od onoga što je empirijsko. Jer i među empirijskim načelima neki su općenitiji, i zato viši nego drugi, pa gdje bi se u pogledu takvoga podređivanja (budući da se ono, što se spoznaje potpuno a priori, ne razlikuje od onoga što se spoznaje samo a posteriori) napravio rez koji bi *prvi* dio i najviše članove diferencirao od *posljednjega* i od podređenih članova? Što bi se reklo na to kad bi računanje vremena moglo označiti epohe svijeta samo tako da ga dijeli na prva stoljeća i na ona koja za njima slijede? Pitat će se, pripada li peto, deseto stoljeće itd. također prvima? Isto tako pitam ja: pripada li pojam protežnoga metafizici? Da! odgovorit ćete vi. Eh, da li i protežnost tijela? Da! I protežnost tekućega tijela? Vi ćete se zbuniti, jer ako to tako dalje ide, onda će sve pripadati metafizici. Iz toga se vidi da sam stupanj podređenosti (posebnoga pod općim) ne može odrediti granice neke znanosti, nego u našemu slučaju potpuno raznovrsnost i različitost postanja. No što je s još jedne strane zamračivalo osnovnu ideju metafizike, bilo je to, što ona kao spoznaja a priori pokazuje određenu istovrsnost s matematikom, koja ih čini međusobno srodnima u pogledu postanja a priori. Ali što se tiče načina spoznavanja iz pojmova u metafizici, uspoređujući ga s načinom da se sudi samo pomoću konstrukcije pojmova kao u matematici, dakle što se tiče razlikovanja filozofijske spoznaje od matematičke, pokazuje se tako izrazita raznovrsnost, da se ona doduše, tako reći, svagda osjećala, ali se nikada nije mogla svesti na jasne kriterije. Kako su dakle sami filozofi griješili u razvijanju ideje svojih znanosti, to se na taj način događalo da njihovo

obrađivanje nije moglo imati određenoga cilja i sigurnoga pravila. Ne poznavajući put kojim su imali udarili, a neprestano u sukobu među sobom zbog otkrića za koja je svaki od njih mislio da ih je napravio na svojemu putu, oni su svoju znanost doveli do prezira najprije kod drugih, a najposlije čak kod sebe samih.

Dakle svaka čista spoznaja a priori sačinjava pomoću posebne spoznajne moći, u kojoj ona jedino može imati svoje sijelo, posebno jedinstvo, a metafizika je ona filozofija koja bi čistu spoznaju trebalo da prikaže u tome sustavnom jedinstvu. Njezin spekulativni dio, koji je sebi naročito prisvojio to ime, naime ona koju mi nazivamo *metafizikom prirode* i koja sve, ukoliko jest, (ne ono što bi trebalo da bude) prosuđuje na osnovi pojmova a priori, dijeli se na način, koji slijedi.

Tako zvana metafizika u užemu smislu sastoji se od *transcendentalne filozofije* i *fiziologije* čistoga uma. Prva razmatra samo *razum* i um u sustavu svih pojmova i načela koji se odnose na predmete uopće, a da se ne pretpostavljaju objekti koji bi bili *dani* (ontologija). Druga razmatra *prirodu,* tj. skup *danili* predmeta (bilo da su dani osjetilima ili, ako se hoće, nekoj drugoj vrsti zrenja) pa je prema tome fiziologija (premda samo rationalis). Upotreba uma u tome racionalnom razmatranju prirode jest ili fizičko ili hiperfizičko, ili bolje: *imanentno* i *transcendentno.* Prva se odnosi na prirodu, ukoliko se njena spoznaja može primijeniti u iskustvu (in concreto), druga se odnosi na onu vezu predmeta iskustva koja nadilazi svako iskustvo. Stoga transcendentna fiziologija ima ili unutrašnju ili vanjsku vezu, ali obje izvan mogućeg iskustva prelaze na svoj predmet. Prva je fiziologija cjelokupne prirode, tj. *transcendentalna spoznaja svijeta,* a druga fiziologija veze cjelokupne prirode s nekim bićem iznad prirode, tj. *transcendentalna spoznaja Boga.*

Imanentna fiziologija razmatra, naprotiv, prirodu kao skup svih predmeta osjetila, dakle onako kako *nam* je ona dana, ali samo pod uvjetima a priori pod kojima nam uopće može biti dana. Njeni su predmeti međutim samo dvovrsni: 1. Predmeti vanjskih osjetila, dakle skup njihov, *tjelesna priroda. 2.* Predmet unutrašnjeg osjetila, duša, i prema njenim osnovnim pojmovima uopće *misaona priroda.* Metafizika tjelesne prirode zove se *fizika,* ali kako ona mora sadržavati samo načela spoznaje prirode a priori, *racionalna fizika.* Metafizika misaone prirode zove se *psihologija,* a iz upravo navedenoga razloga valja ovdje razumjeti samo njezinu *racionalnu spoznaju.*

Prema tome se cijeli sustav metafizike sastoji od četiri glavna dijela. 1. od *ontologije, 2. racionalne fiziologije,* 3. *racionalne kozmologije,* 4. *racionalne teologije.* Drugi dio, naime prirodna nauka čistoga uma, sadržava dva odjeljka: racionalnu fiziku[411] (physica rationalis) i racionalnu psihologiju (psyhologia rationalis).

Prvobitna ideja filozofije čistoga uma sama propisuje tu podjelu. Ona je dakle *arhitektonska,* primjerena svojim bitnim svrhama, pa nije *samo tehnička,* udešena prema slučajno zapaženim srodnostima i, tako reći, na sreću, ali je upravo zato također nepromjenljiva i legislatorna. No, pri tome nalazimo neke točke koje pobuđuju sumnju, pa bi mogle oslabiti uvjerenje o njenoj zakonitosti.

Prvo: kako ja o predmetu mogu očekivati neku spoznaju a priori, dakle metafiziku, ako su oni dani našim osjetilima, dakle a posteriori? I kako je moguće da se priroda stvari spozna prema načelima a priori i da se dođe do *racionalne* fiziologije? Odgovor glasi: mi iz iskustva ne uzimamo ništa više nego što je potrebno da sebi *damo* neki objekt, bilo vanjskog, bilo unutrašnjeg osjetila. Prvo se događa pomoću samoga pojma materije (neprobojna neživa protežnost), drugo pomoću pojma misaonoga bića (u empirijskoj unutrašnjoj predodžbi: Ja mislim). U cijeloj metafizici tih predmeta morali bismo se uostalom suzdržati od svih empirijskih načela koja bi povrh pojma htjeli dodati još neko iskustvo, da bismo na osnovi njega nešto sudili o tim predmetima.

Drugo: a gdje ostaje *empirijska psihologija* koja je oduvijek branila svoje mjesto u metafizici i od koje su se u naše vrijeme očekivale tako velike stvari za objašnjenje metafizike, pošto se napustila nada da će se a priori izvršiti nešto valjano? Ja odgovaram: njoj je mjesto ondje kamo se mora postaviti prava (empirijska) prirodna nauka, naime na strani *primijenjene* filozofije, za koju čista filozofija sadržava načela a priori, dakle koja je doduše u vezi s prirodnom naukom, ali se ne smije pomiješati s njome. Prema tome empirijska se psihologija mora posve prognati iz metafizike, pa je već idejom metafizike posve isključena iz nje. Unatoč tome morat će joj se prema školskoj upotrebi još uvijek (premda samo kao epizodi) ostaviti malo mjestance u njoj, i to iz ekonomskih motiva, jer još nije tako bogata da bi sama mogla sačinjavati studij, a ipak je odviše važna a da bi je čovjek mogao istisnuti posve ili je prikrpiti negdje drugdje, gdje bi našla još manje srodnosti nego u metafizici. Ona je dakle samo stranac kojemu se neko vrijeme dopušta boravak, pa se prima tako dugo dok mu u iscrpnoj antropologiji (tome pandanu empirijskoj prirodnoj nauci) ne bude

mogućе da se useli u svoju vlastitu nastambu.

To je dakle opća ideja metafizike koju je najposlije budući da joj je čovjek isprva pripisivao više nego što se zapravo može tražiti, pa se neko vrijeme naslađivao ugodnim očekivanjima — snašao prezir jer se čovjek prevario u svojim nadama. Bit će, da se čovjek iz cijeloga toka naše kritike uvjerio o ovome: premda metafizika ne može biti temelj religije, ona ipak u svako doba mora ostati, stojeći kao njena obrana, a ljudski um, koji je već po smjeru svoje prirode dijalektičan, nikada ne može biti bez takve znanosti koja ga obuzdava i koja pomoću scijentifističke i potpuno evidentne samospoznaje sprečava pustošenja koja bi bezakoniti spekulativni um inače posve sigurno prouzročio u moralu kao i u religiji. Koliko god se oni koji neku znanost ne znaju prosuditi prema njenoj prirodi nego samo na osnovi njenih slučajnih djelovanja, pravili tvrdi i pokazivali prezir, čovjek može biti siguran da će se uvijek vratiti k njoj kao kakvoj ostavljenoj ljubovci, jer um, kad se stvar tiče bitnih ciljeva, neumorno mora raditi ili oko temeljite spoznaje ili na razaranju već učvršćenih spoznaja.

Dakle metafizika, kako prirode, tako i ćudoređa, a napose kritika uma koji se usuđuje da poleti vlastitim krilima, kritika koja prethodi *pripravno* (propedevtički), zapravo jedino sačinjavaju ono što u pravome smislu možemo nazivati filozofijom. Ova sve svodi na mudrost, ali putem znanosti, jedinim putem koji nikada ne zarasle, kad je jednom utrt, i koji ne dopušta nikakva lutanja. Matematika, prirodna znanost, pa čak i empirijsko poznavanje čovjeka imaju visoku vrijednost kao sredstvo, većim dijelom za slučajne, ali na kraju ipak nužne i bitne ciljeve čovječanstva, ali onda samo pomoću posredovanja neke umske spoznaje na osnovi samih pojmova, koja zapravo, kako god je nazivali, nije ništa drugo nego metafizika.

Upravo je zato metafizika dovršenje svake *kulture* ljudskog uma koja je neophodna, ako se i stavlja na stranu njezin utjecaj kao znanosti na određene ciljeve. Jer ona promatra um prema njegovim elementima i najvišim maksimama koje moraju biti osnovom čak *mogućnosti* nekih i *upotrebe* svih znanosti. Što ona kao sama spekulacija služi više za to da sprečava zablude nego da proširuje spoznaju, to ništa ne umanjuje njenu vrijednost. Naprotiv joj to pomoću cenzorske službe, koja osigurava opći red i slogu, štoviše, blagostanje znanstvene zajednice, daje neko dostojanstvo i ugled, pa sprečava da se njihovi smioni i plodni radovi ne udalje od glavnoga cilja, od općega blaženstva.

ČETVRTO POGLAVLJE

TRANSCENDENTALNE METODOLOGIJE

Povijest čistoga uma

Ovaj naslov stoji ovdje samo zato da označi jedno mjesto, koje još preostaje u sustavu i koje se u budućnosti mora ispuniti. Ja se zadovoljavam time, da s posve transcendentalnoga gledišta, naime s gledišta prirode čistoga uma bacim letimičan pogled na cjelinu njegovih dosadašnjih radnja, a to dakako mojim očima predstavlja doduše zgrade, ali samo u ruševinama.

Prilično je čudo, premda naravno nije moglo biti drukčije, da su ljudi u djetinjsko doba filozofije započeli ondje gdje bismo mi sada radije završili, tj. počeli su proučavati spoznaju Boga i nadu u drugi svijet, pa čak i njegovu kakvoću. Kako god bili grubi pojmovi što su ih uveli stari običaji koji su preostali još iz sirovoga stanja naroda, ipak to nije sprečavalo prosvjećeniji dio čovječanstva da se dade na slobodna istraživanja predmeta, pa je bilo lako uvidjeti da ne može biti temeljitijeg i pouzdanijeg načina od dobroga načina života, da bi se čovjek svidio nevidljivoj moći, kako bi bar na drugome svijetu bio sretan. Stoga su teologija i moral bile one dvije pokretne sile ili bolje reći odnosne točke za sva izvedena istraživanja uma, kojima se čovjek kasnije u svako doba posvećivao. Teologija je međutim bila zapravo ono što je sam spekulativni um malo pomalo uvlačilo u onaj posao koji je kasnije postao tako glasovit pod imenom metafizika.

Ja sada neću razlikovali vremena u koja pada ova ili ona promjena metafizike, nego ću samo u letimičnom obrisu prikazati različitost ideje koja je prouzročila najglavnije revolucije. I tu nalazim trostruk cilj radi kojeg su bile izazvane najvažnije promjene na toj pozornici sukoba.

1. *U pogledu predmeta* svih naših umskih spoznaja bili su neki samo *senzualni,* a drugi samo *intelektualni filozofi*. *Epikur* se može nazvati najodličnijim filozofom osjetilnosti, Platon pak intelektualiteta. No koliko god je suptilna, ta je razlika među školama započela već u najranija vremena, pa se dugo održala bez prekida. Oni iz prve škole tvrdili su: samo u predmetima osjetila ima zbilje, sve je drugo uobraženje; oni iz druge škole kazivali su naprotiv: u osjetilima nema ništa osim privida, samo

razum spoznaje ono istinito. No zato oni prvi razumskim pojmovima ipak nisu odricali realitet, nego on je kod njih bio samo *logičan,* a kod drugih *mističan.* Prvi su priznavali *intelektualne pojmove,* ali su prihvaćali samo *senzibilne predmete.* Drugi su tvrdili da su istiniti predmeti samo *inteligibilni,* pa su naučavali *zor* pomoću čistoga razuma koji nije popraćen osjetilima, koja ga prema njihovu mišljenju samo zbunjuju.

2.*U pogledu postanja* čistih umskih spoznaja, da li su izvedene iz iskustva ili pak nezavisno od njega imaju svoj izvor u umu. *Aristotel* se može smatrati kao glava *empirista,* a *Platon noologista. Locke,* koji je u novije vrijeme bio sljedbenik prvoga, i *Leibnitz,* koji je bio sljedbenik drugoga (premda u dostatnoj udaljenosti od njegova mističnoga sustava), također još nisu mogli doći do rješenja u toj prepirci. Epikur je od svoje strane prema svome senzualnome sustavu, (budući da on sa svojim zaključcima nikada nije prelazio preko granica iskustva) postupao bar mnogo dosljednije nego Aristotel i Locke (naročito ovaj potonji). Pošto je naime Locke sve pojmove i načela izveo iz iskustva, on u njihovoj upotrebi ide tako daleko, da tvrdi da se opstanak Boga i besmrtnost duše (premda obje stvari leže posve izvan granica mogućeg iskustva) mogu dokazati isto tako evidentno kao i koji god matematički poučak.

3.*U pogledu metode.* Ako nešto valja nazvati metodom, onda to mora biti postupak prema načelima. Dakle metoda, koja sada vlada u ovoj struci istraživanja, može se podijeliti na *naturalističku* i *scijentifističku. Naturalista* čistoga uma uzima sebi za načelo: da se običnim umom bez znanosti (koji on naziva zdravim razumom) u pogledu najuzvišenijih pitanja, koja se tiču zadataka metafizike, dade postići više nego spekulacijom. On dakle tvrdi da se veličina i udaljenost Mjeseca sigurnije može odrediti mjerom od oka nego matematičkim zaobilaznim putovima. To je jednostavna mizologija svedena na načela, u stvari je neskladno zanemarivanje svih umjetnih sredstava, koje se hvali kao neka vlastita metoda kojom se proširuje spoznaja. Naturalistima, kojima *nedostaje* šira spoznaja, zaista se i s pravom ništa ne može upisati u grijeh. Oni slušaju obični um a da se ne hvale svojim neznanjem kao nekom metodom, koja bi imala sadržavati tajnu, kako da se iz Demokritova dubokoga zdenca izvuče istina. Quod sapio, satis est mini, non ergo curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones, Per., jest njihovo geslo. Zahvaljujući njemu oni mogu živjeti ugodno i dostojni odobravanja, a da ne mare za znanost niti da joj ometaju poslove.

Što se pak tiče promatrača *scijentifističke* metode, oni ovdje imaju izbor

da postupaju ili *dogmatički* ili *skeptički,* ali u jednom i drugom slučaju ipak su obvezani da postupaju *sustavno.* Ako ja ovdje u pogledu prve spomenem glasovitoga *Wolfa,* a kod druge *Davida Humea,* onda ostale prema svojoj sadašnjoj svrsi mogu ostaviti nespomenute. *Kritički* je put jedino još otvoren. Ako je čitalac imao volje i strpljivosti da taj put u mome društvu prijeđe, neka sada on sudi ne bi li se još prije svršetka ovoga stoljeća, ako on ima volje svoje pridonijeti tome da se od staze napravi carska cesta, moglo postići ono što mnoga stoljeća nisu bila sposobna izvršiti: naime da se ljudski um u onome što je u svako doba zabavljalo njegovu žudnju za znanjem, ali dosada uzalud, dovede do potpunoga zadovoljenja.

DODACI

iz 2. izd. od godine 1787.

DODATAK I.

(Uz str. 26, opaska 1.)

UVOD

I. O razlici čiste i empirijske spoznaje

Da sva naša spoznaja počinje s iskustvom, o tome nema nikakve sumnje. Jer čime bi se inače moć spoznavanja pobudila na djelovanje, ako se to ne bi događalo pomoću predmeta koji podražuju naša osjetila, pa dijelom sami stvaraju predodžbe, a dijelom stavljaju u gibanje našu razumsku djelatnost[412] da te predodžbe uspoređuje, da ih povezuje ili rastavlja, prerađujući na taj način sirovu građu osjetnih dojmova u spoznaju predmeta koja se zove iskustvo? Po v r e m e n u dakle ni jedna spoznaja u nama ne prethodi iskustvu i s njime započinje svaka spoznaja.

No premda sva naša spoznaja započinje s a iskustvom, ipak zbog toga ne proizlazi upravo svaka i z iskustva. Moglo bi Iako biti da je sama naša iskustvena spoznaja nešto što je složeno od onoga što primamo pomoću dojmova i onoga što naša vlastita moć spoznavanja daje sama od sebe (samo prouzrokovano osjetilnim dojmovima). Taj dodatak mi ne razlikujemo od osnovne materije, sve dok nas duga vježba nije upozorila na nj i izvježbala nas za njegovo odvajanje.

Postoji li takva spoznaja koja je nezavisna od iskustva i čak od svih dojmova osjetila, to je dakle pitanje kojemu je potrebno bar još pobliže istraživanje i koje se ne smije otpraviti odmah na prvi pogled. Takve se spoznaje zovu spoznaje a p r i o r i i razlikujemo ih od e m p i r i j s k i h, koje svoje izvore imaju a posteriori, naime u iskustvu.

Onaj izraz nije međutim još dovoljno određen da bi, primjereno postavljenome pitanju, označio cijeli smisao. Naime o nekim spoznajama, koje su izvedene iz iskustvenih izvora, običava se doduše reći da smo za njih sposobni ili da ih imamo a priori, jer ih ne izvodimo neposredno iz iskustva, nego iz općega pravila, ali smo ipak i samo to pravilo uzeli iz iskustva. Tako se za onoga koji je potkopao temelj svoje kuće kaže da je a priori mogao znati da će se srušiti, tj. da nije smio dočekati iskustvo da će se ona zaista srušiti. No posve a

priori nije ni to mogao znati. Jer da su tjelesa teška pa padaju ako im se oduzme potporanj, mora on ipak najprije saznati pomoću iskustva.

Mi dakle odsada pod spoznajama a priori nećemo razumijevati takve spoznaje koje postoje nezavisno od ovoga ili onoga, nego koje su apsolutno nezavisne od svakog iskustva. Njima su oprečne empirijske ili takve spoznaje koje su moguće samo a posteriori, tj. pomoću iskustva. Od spoznaja a priori zovu se pak čiste one kojima nije primiješano ništa empirijsko. Tako je npr. načelo: svaka promjena ima svoj uzrok, načelo a priori, ali ne čisto, jer je promjena pojam koji se može dobiti samo iz iskustva.

II. Mi imamo određene spoznaje a priori, a ni najobičniji um nije nikada bez njih

Ovdje se radi o obilježju prema kojemu se čista spoznaja sigurno može razlikovati od empirijske. Iskustvo nas doduše uči da je nešto ovakve ili onakve kakvoće, ali ne to da ne bi moglo biti i drukčije. Prvo: ako se dakle nađe kakvo načelo koje se pomišlja zajedno s njegovom nužnošću, onda je to sud a priori. Ako je još povrh toga načelo izvedeno iz takvoga koje i samo opet vrijedi kao nužno načelo, onda je ono potpuno apriorno. Drugo: iskustvo svojim sudovima nikada ne daje pravu ili strogu, nego samo prihvaćenu ili komparativnu općenitost (pomoću indukcije), tako da to zapravo znači: koliko smo dosada opazili, nema izuzetka od ovoga ili onoga pravila. Ako se dakle neki sud pomišlja sa strogom općenitošću, tj. tako da se ni jedan izuzetak ne dopušta kao moguć, onda on dakle nije izveden iz iskustva, nego vrijedi potpuno a priori. Empirijska je općenitost dakle samo samovoljno povišenje vrijednosti, i to od one vrijednosti, koja vrijedi u većini slučajeva, do one koja vrijedi u svima slučajevima, kao npr. u načelu: sva su tjelesa teška. Gdje naprotiv stroga općenitost bitno pripada nekome sudu, tamo ona ukazuje na njegov posebni spoznajni izvor, naime na moć spoznaje a priori. Nužnost i stroga općenitost jesu dakle sigurna obilježja spoznaje a priori, pa pripadaju nerazdruživo jedna drugoj. No kako je kadikad u njihovoj empirijskoj primjeni lakše, da se pokaže njihova empirijska ograničenost nego slučajnost u sudovima, ili kako je koji puta i

evidentnije da se pokaže neograničena općenitost, koju pridajemo nekome sudu nego njegova nužnost, to je uputno da se čovjek svakim od spomenuta dva kriterija, od kojih je svaki za sebe nepogrešiv, služi posebno.

Da pak zaista ima takvih nužnih i u strogome smislu općih, dakle čistih sudova a priori, to je Iako pokazati. Ako se hoće primjer iz znanosti, onda valja da se samo osvrnemo na sva načela matematike. Ako se takav primjer hoće iz obične razumske primjene, onda za to može poslužiti načelo da svaka promjena mora imati neki uzrok. Jest, u ovome posljednjem načelu pojam uzroka sadržava tako očigledno pojam nužnosti veze s nekim djelovanjem i strogom općenitošću nekoga pravila, da bi se on potpuno izgubio kad bismo ga, kao što je to Hume učinio, htjeli izvesti iz češćega udruživanja onoga što se događa s onim što prethodi, a premda iz navike, koja proizlazi iz toga da se predodžbe povezuju (dakle iz jednostavno subjektivne nužnosti). Neophodnost čistih načela a priori za mogućnost samog iskustva mogla bi se također dokazati, a da nam nisu potrebni onakvi primjeri za dokaz njihove zbilje u našoj spoznaji, dakle mogli bi se dokazati a priori. Odakle bi naime samo iskustvo uzelo svoju sigurnost kad bi sva pravila, prema kojima se ono odvija, uvijek opet bila empirijska, dakle slučajna? Stoga teško da bi se moglo dopustiti da ta pravila važe kao neka prva načela. No mi se ovdje možemo zadovoljiti time što smo čistu upotrebu svoje moči spoznavanja zajedno s njenim obilježjima prikazali kao činjenicu. Ali ne samo kod sudova, nego čak i kod pojmova pokazuje se postanje nekih od njih a priori. Odbijte od svog iskustvenoga pojma nekoga t i j e l a malo-pomalo sve što je na njemu empirijsko: boju, tvrdoću ili mekoću, težinu, pa čak i neprobojnost, ipak će vam još uvijek preostati prostor koji je zauzimalo to tijelo (koje je sada posve nestalo), a sam prostor vi ne možete izostaviti. Isto je tako, ako od svog empirijskoga pojma svakoga tjelesnog ili netjelesnog objekta odbijete sva svojstva koja ste spoznali iskustvom. Vi mu ipak ne možete oduzeti ono svojstvo pomoću kojega ga pomišljate kao s u p s t a n c i j u ili da pripada nekoj supstanciji (premda je ovaj pojam određeniji nego pojam objekta uopće). Uvjereni nužnošću, kojom vam se nameće taj pojam, morate dakle priznati da on a priori ima svoje sijelo u našoj moći spoznavanja.

DODATAK II.

(Uz str. 33, opaska 1.)

V. U svim teorijskim znanostima uma sadržani su sintetični sudovi a priori kao načela

1. Matematički su sudovi svi zajedno sintetični. Čini se da je ta postavka dosada izmakla zapažanjima raščlanjivača ljudskog uma, štoviše da je upravo suprotna svim njihovim očekivanjima, premda je neporeciva i prema tome veoma važna. Budući da se naime našlo da svi zaključci matematičara teku prema načelu proturječja (što zahtijeva narav svake apodiktične izvjesnosti), čovjek je bio sklon vjerovanju da se i osnovna načela spoznaju na temelju načela proturječja. U tome su se varali, jer se sintetično načelo na svaki način može spoznati na osnovi načela proturječja, ali samo tako da se pretpostavi neko drugo sintetično načelo iz kojega se može izvesti, ali se nikada ne može spoznati samo o sebi.

Prije svega mora se primijetiti da su prava matematička načela u svako doba sudovi a priori, a ne empirijski, jer im pripada nužnost koja se ne može izvesti iz iskustva. No ako to tko neće prihvatiti, pa dobro, onda ja svoje načelo ograničavam na čistu matematiku, čiji pojam već govori da ne sadržava empirijsku, nego samo čistu spoznaju a priori.

Isprva bi se doduše moglo misliti da je sud 7 + 5 = 12 samo analitični sud, koji proizlazi iz pojma sume od sedam i pet prema načelu proturječja. No ako stvar pobliže razmotrimo, onda ćemo utvrditi da pojam sume od 7 i 5 ne sadržava ništa više nego sjedinjenje obih brojki u jednu jedinu, a time se još nikako ne pomišlja, koji je to jedini broj koji obuhvaća oba. Pojam dvanaest nipošto nije pomišljen već time što ja sebi zamišljani samo ono sjedinjenje od sedam i pet. Ja svoj pojam o takvoj mogućoj sumi mogu raščlanjivati dokle god hoću, ipak u njemu neću naći dvanaest. Čovjek mora izaći iz tih pojmova, uzimajući u pomoć predodžbu koja jednome od dvaju njih odgovara, recimo pet svojih prstiju ili (kao Segner u svojoj Aritmetici) pet točaka, pa se tako jedinice u predodžbi danih pet postepeno dodaju pojmu sedam. Najprije uzimam naime broj sedam, a pošto za broj 5

uzimam u pomoć prste svoje ruke kao predodžbu, to ja jedinice, koje sam prije toga sabrao da bih sastavio broj pet, u onoj svojoj slici postepeno dodajem broju 7, pa vidim kako na taj način nastaje broj 12. Da je 7 trebalo dodati broju 5, to sam doduše pomišljao u pojmu suma = 7 + 5, ali ne to da je ta suma jednaka broju 12. Aritmetički je sud dakle u svako doba sintetičan. Toga čovjek postaje to jasnije svjestan ako uzme nešto veće brojke, jer onda postaje očigledno da samim raščlanjivanjem svojih pojmova nikada ne bismo mogli naći sumu ako ne uzmemo u pomoć predodžbu, kako god mi okretali i obrtali svoje pojmove.

Isto tako nije ni jedno načelo čiste geometrije analitično. Da je ravna linija između dvije točke najkraća, to je sintetično načelo. Moj pojam o r a v n o m e ne sadržava ništa o veličini, nego samo kvalitetu. Dakle pojam najkraćega apsolutno pridolazi, pa se nikakvim raščlanjivanjem ne može izvesti iz pojma ravne crte. Dakle ovdje moramo uzeti u pomoć predodžbu, prema kojoj je sinteza jedino moguća.

Neka malobrojna načela što ih geometri pretpostavljaju jesu doduše zaista analitička i osnivaju se na načelu proturječja. No i ona služe kao identična načela samo lancu metode, a ne kao načela, npr. a = a, cijelo je jednako samome sebi ili (a + b) > a, tj. cijelo je veće nego njegov dio. Pa čak i ta načela, premda vrijede na osnovi samih pojmova, dopuštaju se u matematici samo zato što se mogu prikazati u zoru. Što ovdje čini da obično vjerujemo da predikat takvih apodiktičkih sudova leži već u našemu pojmu i da je sud prema tome analitičan, to je samo dvosmislenost izraza. Uz dani pojam treba naime da pridomišljamo određen predikat, a ta je nužnost već skopčana s pojmovima. Međutim ne pita se što moramo pridomišljati danome pojmu, nego što mi d o i s t a, premda samo tamno pomišljamo u njemu. I tu se onda pokazuje da je predikat doduše nužno skopčan s onim pojmovima, ali ne kao pomišljen u samome pojmu, nego pomoću nekoga zora koji pojmu mora pridoći.

2. P r i r o d n a z n a n o s t (physica) s a d r ž a v a u sebi s i n t e t i č n e s u d o v e a p r i o r i kao n a č e l a. Navest ću za primjer samo nekoliko načela, kao npr. načelo: da u svim promjenama tjelesnoga svijeta kvantiteta materije ostaje nepromijenjena, ili da u svakome podjeljivanju gibanja djelovanje i protudjelovanje uvijek mora biti međusobno jednako. Kod oba ova načela jasna je ne samo nužnost,

dakle njihovo postanje a priori, nego i to da su to sintetična načela. Jer u pojmu materije ne zamišljam sebi trajnost, nego samo njezinu nazočnost u prostoru koji ona ispunjava. Dakle ja zaista izlazim iz pojma materije, da bih tome pojmu u mislima a priori dodao nešto, što u njemu nisam pomišljao. Prema tome to načelo nije analitično, nego sintetično, a pomišlja se ipak a priori. Tako je i s ostalim načelima čistoga dijela prirodne znanosti.

3. Metafizika bi trebalo da sadržava sintetične spoznaje spoznaje a priori, premda se ona smatra za znanost koja se dosada samo pokušavala stvoriti, ali koja je zbog ljudske prirode neophodna. Njoj nije stalo do toga da pojmove, koje mi sebi a priori stvaramo o stvarima, samo raščlani i da ih na taj način analitički razjasni, nego mi svoje spoznaje hoćemo a priori proširiti. U tu se svrhu moramo poslužiti takvim načelima koja danome[413] pojmu nešto pridodaju, što u njemu nije bilo sadržano, pa moramo pomoću sintetičnih sudova a priori ići čak tako daleko izvan njega[414] dokle nas samo iskustvo ne može slijediti, npr. u načelu: svijet mora imati neki prvi početak itd. Tako se metafizika bar prema svome cilju sastoji od samih sintetičnih sudova a priori.

VI. Opći zadatak čistoga uma

Već se time dobiva veoma mnogo, ako se mnoštvo istraživanja može svesti pod formulu jednoga jedinog zadatka. Na taj način naime olakšava čovjek svoj vlastiti posao ne samo samome sebi, budući da ga točno određuje, nego i svakome drugome, koji ga hoće ispitati olakšava sud, jesmo li udovoljili svojoj namjeri ili ne. Pravi je pak zadatak čistoga uma sadržan u pitanju: kako su mogući sintetički sudovi a priori?

Što je metafizika dosada ostala u tako kolebljivu stanju nesigurnosti i proturječja, to valja pripisati samo uzroku što se čovjek nije prije dosjetio tome zadatku, a možda čak ni razlici između analitičnih i sintetičnih sudova. Hoće li se metafizika održati ili će pasti, to ovisi o rješenju toga zadatka ili o dovoljnosti dokaza, da u stvari uopće nema te mogućnosti za koju ona traži da se objasni. David Hume, koji se od svih filozofa još najviše približio tome zadatku, ali koji ga

sebi ni izdaleka nije zamišljao dovoljno određeno i u njegovoj općenitosti, nego je ostao stojeći samo kod sintetičnoga načela veze učinka s njegovim uzrokom (principium causalitatis), mislio je da može izvesti kako je takvo načelo a priori posve nemoguće. Prema njegovim zaključcima sastojalo bi se sve, što nazivamo metafizikom, u običnoj obmani tobožnje umske spoznaje o onome što smo u stvari samo posudili od iskustva i što je zbog navike dobilo privid nužnosti. Do te tvrdnje, koja razara svaku čistu filozofiju, ne bi on nikada došao da je naš zadatak imao pred očima u njegovoj općenitosti, jer tada bi on bio uvidio da prema njegovu argumentu ne bi moglo biti ni čiste matematike, jer ova zacijelo sadržava sintetična načela a priori. Tada bi ga zacijelo njegov zdravi razum bio očuvao od one tvrdnje.

U rješenju gornjega zadatka ujedno je obuhvaćena mogućnost čiste primjene uma u osnivanju i izvođenju svih znanosti koje o predmetima sadržavaju neku teorijsku spoznaju a priori, tj. odgovor na pitanja:

Kako je moguća čista matematika?

Kako je moguća čista prirodna znanost?

Za ove znanosti, s obzirom na to da su zaista dane, može se zacijelo primjereno pitati kako su moguće, jer da moraju biti moguće, to dokazuje njihova stvarnost[415], što se pak tiče metafizike, to njeno dosadašnje loše napredovanje svakome može dati povoda da sumnja u njenu mogućnost, a što se tiče njezina bitnoga cilja, ne može se ni o jednoj dosada izloženoj reći da uistinu postoji.

No i ovu vrstu spoznaje valja u stanovitome smislu ipak smatrati kao danu, a metafizika je, ako i ne kao znanost, a ono ipak kao prirodna dispozicija (metaphysica naturalis) zbiljska. Ljudski um, gonjen vlastitom potrebom, ide naime nezaustavljivo, a da ga na to ne navodi obična taština mnogoznanstva, do takvih pitanja na koja se ne može odgovoriti nikakvom upotrebom iskustva i prema tome posuđenim načelima. I tako je zaista u svih ljudi, čim se um kod njih proširio do spekulacije, u svako doba bila neka metafizika, pa će ona u njih uvijek i ostati. A sada se i za nju pita:

Kako je metafizika moguća kao prirodna dispozicija?

To jest: kako proizlaze iz prirode općega ljudskog uma pitanja koja sebi um nabacuje, a njegova ga vlastita potreba nagoni da odgovori na

njih?

Budući da su se uvijek kod svih dosadašnjih pokušaja da se odgovori na ta pitanja, npr. ima li svijet početak ili je od vječnosti itd., našla neminovna proturječja, ne može se ostati kod same prirodne dispozicije za metafiziku, tj. kod same umske moći iz koje doduše uvijek nastaje neka metafizika (kakva god bila). Naprotiv mora biti moguće da se pomoću nje dođe do sigurnosti ili u pogledu znanja ili u pogledu neznanja o predmetima, tj. ili do rješenja o pitanjima predmeta ili o moći i nemoći uma da o njima sudi, dakle ili da se naš čisti um pouzdano proširi ili da mu se postave određene i sigurne granice. Posljednje pitanje, koje proizlazi iz gornjega općeg zadatka, bilo bi s pravom ovo: kako je metafizika moguća kao znanost?

Kritika uma vodi dakle najposlije nužno do znanosti; naprotiv, dogmatička upotreba znanosti bez kritike do neosnovanih tvrdnja, kojima se mogu suprotstaviti isto tako prividne tvrdnje, a prema tome vodi do skepticizma.

Ta znanost također ne može biti od velike opširnosti koja bi zastrašivala, jer nema posla s objektima uma kojih je raznolikost beskonačna, nego um ima posla samo sa samim sobom, sa zadacima koji posve proizlaze iz njegova krila, pa ih ne stavlja pred njega priroda stvari, nego njegova vlastita. Ako je naime najprije upoznao svoju vlastitu moć u pogledu predmeta koji u iskustvu mogu doći, onda mu mora biti lako da potpuno i sigurno odredi opseg i granice pokušaja njegove upotrebe preko svih iskustvenih granica.

Svi dosada napravljeni pokušaji da se metafizika stvori dogmatički mogu se dakle i moraju smatrati kao da se nisu dogodili. Jer što je u jednoj ili drugoj metafizici analitično, naime puko raščlanjivanje pojmova koji se a priori nalaze u našem umu, to još nije cilj, nego samo priprava za pravu metafiziku da svoju spoznaju a priori sintetički proširujemo, a za to je ono raščlanjivanje nesposobno, jer pokazuje samo što je sadržano u tim pojmovima, ali ne i to kako a priori dolazimo do takvih pojmova, da bismo prema tome mogli odrediti i njihovu vrijednu upotrebu u pogledu predmeta svake spoznaje uopće. Potrebno je također samo malo samozataje pa da se svi ti zahtjevi napuste, jer su svakoj dosadašnjoj metafizici već odavna oduzela njezin ugled neoporeciva, a u dogmatičkom postupku

uistinu i neminovna proturječja uma sa samim sobom. Više postojanosti bit će potrebno za to da se čovjek ne da spriječiti poteškoćom iznutra i otporom izvana, da bi se jednoj znanosti, koja je ljudskom umu neophodna, a od koje se svako izraslo stablo može isjeći ali se ne može iščupati korijen, najposlije jednom pomoglo do uspješna i plodna rasta pomoću drugoga postupka, koji je suprotan dosadašnjemu.

DODATAK III.

(Uz str. 71, opaska 1.)

DRUGI ODSJEK DEDUKCIJE ČISTIH RAZUMSKIH POJMOVA

Transcendentalna dedukcija čistih razumskih pojmova

§15.

O mogućnosti veze uopće

Raznolikost predodžbi može biti dana u zoru koji je samo osjetilan, tj. koji nije ništa drugo nego receptivitet, a forma toga zora može a priori ležati u našoj moći predočivanja i da ne bude ništa drugo nego način kako subjekt biva aficiran. Ali veza (conjunctio) nečega raznolikoga uopće nikada ne može doći u nas pomoću osjetila, pa prema tome ne može ni biti ujedno sadržana u čistoj formi osjetilnoga zora. Jer ona je akt spontaniteta moći predočivanja, a kako se ova — različito od osjetilnosti — mora nazvati razumom, to je svako vezanje razumska radnja, bilo da ga mi postajemo svjesni ili ne, bilo da je riječ o vezanju raznolikoga u zoru ili raznolikih pojmova, bilo pak da se kod zora radi o osjetilnom ili neosjetilnom zoru. Toj razumskoj radnji dat ćemo opći naziv *sinteza*, da bismo na taj način ujedno naznačili da mi sebi ništa ne možemo predočiti kao povezano u objektu a da to prije toga nismo sami povezali, i da je između svih predodžbi veza jedina koja nije dana s objektom, nego je može izvršiti samo sam subjekt, jer je ona akt njegove samodjelatnosti. Ovdje lako zapažamo da ta radnja iskonski mora biti jedinstvena i da jednako mora vrijediti za svako povezivanje, pa da nju lučenje (*analiza*), za koje se čini da je njena opreka, uvijek pretpostavlja, jer gdje razum prije toga nije ništa povezao, tamo on ništa ne može ni razlučiti, jer je moći predočivanja samo *pomoću njega* moglo biti dano kao povezano.

No osim pojma raznolikosti i njegove sinteze pojmu veze pripada još i pojam njegova jedinstva. Veza je predodžba *sintetičnoga* jedinstva raznolikoga[416]. Predodžba toga jedinstva ne može dakle nastati iz te veze, ona naprotiv time, što pridolazi predodžbi raznolikoga, tek omogućuje pojam veze. To jedinstvo, koje a priori

prethodi prije svih pojmova veze, nije možda ona kategorija jedinstva (§ 10.), jer sve se kategorije osnivaju na logičkim funkcijama u sudovima, ali u njima je već pomišljena veza, dakle jedinstvo danih pojmova. Kategorija dakle već pretpostavlja vezu. Tako mi to jedinstvo (kao kvalitativno, § 12.) moramo tražiti još naviše, naime u onome što sadržava samu osnovu jedinstva različnih pojmova u sudovima, dakle što sadržava osnovu mogućnosti razuma, dapače u njegovoj logičkoj upotrebi.

§16.

O prvobitno-sintetičkom jedinstvu apercepcije

Ja mislim mora moći pratiti sve moje predodžbe, jer inače bi se u meni predočivalo nešto što se ne bi moglo pomišljati. To znači upravo toliko, da bi predodžba bila ili nemoguća ili bar za mene ne bi bila ništa. Ona predodžba, koja može biti dana prije svakoga mišljenja, zove se zor. Tako je svaka raznolikost u nekome nužnom odnosu prema onome: Ja mislim, u onome subjektu u kojemu se ta raznolikost nalazi. No ova je predodžba akt spontaniteta, tj. za nju ne možemo smatrati da pripada osjetilnosti. Ja je nazivam čistom apercepcijom, kako bi se razlikovala od empirijske, ili prvobitnom apercepcijom, jer je ta predodžba ona samosvijest koju više ne može pratiti ni jedna druga predodžba, jer ona proizvodi predodžbu Ja mislim, koja mora moći pratiti sve druge i jer je ona jedna ista u svakoj svijesti. Ja i njezino jedinstvo nazivam trascendentalnim jedinstvom samosvijesti, da bih označio mogućnost spoznaje a priori iz nje. Raznolike predodžbe, koje su dane u određenome zoru, ne bi naime sve zajedno bile moje, ako ne bi pripadale jednoj samosvijesti, tj. kao moje predodžbe (ako ih i nisam svjestan kao takvih) moraju ipak nužno biti primjerene uvjetu pod kojim one jedino mogu zajedno postojati u nekoj općoj samosvijesti, jer inače ne bi potpuno pripadale meni. Iz ove prvobitne veze dade se mnogo toga izvesti.

Naime taj potpuni identitet apercepcije neke raznolikosti koja je dana u zoru sadržava sintezu predodžbi, pa je moguć samo pomoću svijesti o toj sintezi. Jer empirijska svijest, koja prati različne

predodžbe, o sebi je razasuta i bez odnosa prema identitetu subjekta. Taj odnos dakle još ne nastaje time što ja svaku predodžbu pratim sviješću, nego što jednu stavljam uz drugu i što sam svjestan njihove sinteze. Dakle samo zbog toga što raznolikost danih predodžbi mogu povezati u jednoj svijesti, moguće je da ja sebi predočujem identitet svijesti u samim ovim predodžbama, tj. analitično jedinstvo apercepcije moguće je samo pod pretpostavkom nekoga sintetičkog jedinstva[417]. Misao da te predodžbe, koje su dane u zoru, sve zajedno pripadaju meni, znači prema tome toliko da ih sjedinjujem u jednoj samosvijesti. I premda sama ta misao još nije svijest o sintezi predodžbi, to ona ipak pretpostavlja mogućnost ove potonje, tj. samo zbog toga što ja njihovu raznolikost mogu shvatiti u jednoj svijesti zove ih sve zajedno svojim predodžbama, jer inače bih imao toliko mnogobrojno različito sopstvo, koliko imam predodžbi kojih sam svjestan. Sintetično jedinstvo raznolikosti zorova kao a priori proizvedeno[418] jest dakle osnova identiteta same apercepcije koja a priori prethodi svakome mojem određenom mišljenju. No veza ne leži u predmetima i ne može se možda pomoću opažanja uzeti od njih, pa tek na taj način primiti u razum, nego je ona samo posao razuma, koji sam nije ništa drugo nego moć da a priori povezuje i da raznolikost danih predodžbi svede pod jedinstvo apercepcije, koje je načelo najviše u cijeloj ljudskoj spoznaji.

To načelo nužnoga jedinstva apercepcije samo je doduše identično, i prema tome analitično načelo, ali sintezu u zoru dane raznolikosti objašnjava ipak kao nužnu, bez koje se sinteze ne može pomišljati onaj potpuni identitet samosvijesti. Jastvom naime kao jednostavnom predodžbom nije dano ništa raznoliko; samo u zoru, koji je različit od njega, može ono biti dano i pomoću veze pomišljati u svijesti. Razum, u kojemu bi pomoću samosvijesti ujedno bila dana sva raznolikost, predočivao bi; naš može samo misliti i mora u osjetilima tražiti zor. Ja sam dakle svjestan identičnoga sopstva u odnosu prema raznolikosti u predodžbama koje su mi dane u nekome zoru, jer ih sve skupa nazivam svojim predodžbama koje sačinjavaju jednu. To je pak toliko, kao da sam a priori svjestan njihove nužne sinteze koja se zove prvobitno sintetično jedinstvo apercepcije, pod kojom stoje sve meni dane predodžbe, ali pod koju se one također moraju svesti pomoću sinteze.

§17.

Načelo sintetičnoga jedinstva apercepcije najviše je načelo svake razumske upotrebe

Prema transcendentalnoj estetici bilo je u pogledu osjetilnosti najviše načelo mogućnosti svakoga zora, da sva njegova raznolikost stoji pod formalnim uvjetima prostora i vremena. Najviše načelo iste te mogućnosti u pogledu r a z u m a jest, da svaka raznolikost zora stoji pod uvjetima prvobitno-sintetičnoga jedinstva apercepcije[419]. Pod prvim načelom stoje sve raznolike predodžbe zora, ukoliko nam bivaju dane, pod drugim, ukoliko se moraju moći p o v e z a t i u jednoj svijesti, jer bez toga ne može se ništa pomišljati ili spoznati, jer danim predodžbama akt apercepcije »ja mislim« nije zajednički, pa zbog toga ne bi bile obuhvaćene u jednoj samosvijesti.

R a z u m je, općenito govoreći, moć s p o z n a j a. Te se spoznaje sastoje u određenom odnosu danih predodžbi prema nekom objektu. Objekt je pak ono, u čijem je pojmu s j e d i n j e n a raznolikost nekoga danog zora. No svako sjedinjenje predodžbi zahtijeva jedinstvo svijesti u njihovoj sintezi. Prema tome je jedinstvo svijesti ono što jedino sačinjava odnos predodžbi prema nekome predmetu, dakle njihovu objektivnu vrijednost, tj. da postanu spoznajama, a na tome se osniva čak mogućnost razuma.

Dakle prva čista razumska spoznaja na kojoj se osniva cijela njegova ostala upotreba, a koja je ujedno i nezavisna od svih uvjeta osjetilnoga zora, jest prema tome načelo prvobitnoga sintetičnog jedinstva apercepcije. Tako jednostavna forma vanjskog osjetilnoga zora, prostor, još nije nikakva spoznaja; prostor daje samo raznolikost zora a priori za neku moguću spoznaju. No da bih što spoznao u prostoru, npr. crtu, ja je moram p o v u ć i i na taj način sintetički stvoriti određenu vezu dane raznolikosti, tako da je jedinstvo te radnje ujedno jedinstvo svijesti (u pojmu crte), pa se tek na taj način spoznaje objekt (određeni prostor). Sintetično jedinstvo svijesti je dakle objektivni uvjet svake spoznaje, ne one koja je meni samome potrebna da bih spoznao neki objekt, nego pod kojom mora stajati svaki zor da bi za mene p o s t a o objektom, jer na drugi način i bez te sinteze raznolikosti se ne bi sjedinila u jednoj svijesti.

Ovo posljednje načelo, kao što je rečeno, jest samo analitično, premda sintetično jedinstvo čini uvjetom svakoga mišljenja. Ono naime ne kazuje ništa više, nego da sve moje predodžbe u nekome danom zoru moraju stajati pod uvjetom pod kojim ih jedino kao *svoje* predodžbe mogu uračunati u identično sopstvo i prema tome, kao sintetično povezane u apercepciji, obuhvatiti pomoću općeg izraza »ja *mislim*«.

No to načelo ipak nije načelo za svaki uopće mogući razum, nego samo za onaj kojega čistom apercepcijom u predodžbi »ja jesam« još ništa raznoliko nije dano. Onome razumu kojega bi samosviješću ujedno bila dana raznolikost zora, razumu kojega bi predodžbom ujedno egzistirali objekti te predodžbe, ne bi za jedinstvo svijesti bio potreban posebni akt sinteze raznolikoga koja je potrebna razumu koji samo misli, a ne predočuje No ono je za ljudski razum ipak neminovno prvo načelo, tako da on sebi ne bi mogao stvoriti čak ni najslabiji pojam o jednome drugom mogućem razumu, koji bi ili samo predočivao ili koji bi u osnovi doduše imao osjetilno zrenje, ali od druge vrste nego zor u prostoru i vremenu.

§18.

Što je objektivno jedinstvo samosvijesti

Transcendentalno jedinstvo apercepcije je ono jedinstvo pomoću kojega se svaka u zoru dana raznolikost sjedinjuje u pojmu o objektu. Ono se zato zove *objektivno*, pa se mora razlikovati od *subjektivnoga jedinstva* svijesti, pomoću kojega je dano određenje unut*rašnjeg osjetila*, kojim se ona raznolikost zora empirijski daje za takvu vezu. Mogu li ja biti *empirijski* svjestan raznolikosti kao istodobne ili sukcesivne, to ovisi o okolnosti ili o empirijskim uvjetima. Stoga se samo empirijsko jedinstvo pomoću asocijacije predodžbi odnosi na neku pojavu, pa je sasvim slučajno. Čista forma zora u prostoru, jednostavno kao zor uopće koji sadrži neku raznolikost, stoji naprotiv pod prvobitnim jedinstvom svijesti samo zbog nužnog odnosa raznolikosti zora prema onome jednome: ja mislim, dakle uslijed čiste sinteze razuma koja je a priori osnovom empirijskoj. Samo ono jedinstvo vrijedi objektivno; jedino empirijsko jedinstvo apercepcije, koje mi ovdje ne razmatramo, a koje je samo

izvedeno iz onoga prvoga pod danim uvjetima in concreto, ima samo subjektivne vrijednosti. Netko povezuje predodžbu određene riječi s jednom stvari, a netko opet s drugom stvari; a jedinstvo svijesti u onome što je empirijsko ne vrijedi nužno i općenito u pogledu onoga što je dano.

§19.

Logička forma svih sudova sastoji se u objektivnome jedinstvu apercepcije pojmova koji su sadržani u njima

Ja se nikada nisam mogao zadovoljiti s objašnjenjem što ga logičari daju o sudu uopće. On je, kako oni kažu, predodžba o odnosu dva pojma. Ne upuštajući se ovdje u prepirku s njima o pogrešnosti toga objašnjenja, da ono na svaki način pristaje jedino na kategoričke sudove ali ne na hipotetičke i disjunktivne (ovi potonji ne sadržavaju odnos pojmova, nego samih sudova), ja samo napominjem (bez obzira na to Što su iz te zablude logike nastale mnoge nepriličnе posljedice)[420] da ovdje nije određeno u čemu se sastoji onaj odnos.

Ako međutim točnije istražim odnos danili spoznaja u svakome sudu i ako ga kao nešto što pripada razumu razlikujem od odnosa prema zakonima reproduktivne uobrazilje, (koji ima samo subjektivnu vrijednost) onda držim da sud nije ništa drugo, nego način da se dane spoznaje dovedu do objektivnoga jedinstva apercepcije. Na to smjera odnosna riječca je u sudovima, da bi se objektivno jedinstvo danih predodžbi razlikovalo od subjektivnoga. Ona naime označuje njihov odnos prema prvobitnoj apercepciji i njezino nužno jedinstvo, premda je sam sud empirijski, dakle slučajan, npr. tjelesa su teška. Time ja doduše neću kazati da te predodžbe u empirijskonie zoru nužno pripadaju zajedno, nego one pripadaju zajedno zbog nužnoga jedinstva apercepcije u sintezi zorova, tj. prema načelima objektivnog određenja svih predodžbi, ukoliko iz toga može nastati spoznaja, a sva ta načela zajedno izvedena su iz osnovnoga načela transcendentalnoga jedinstva apercepcije. Samo na taj način nastaje iz toga odnosa sud, tj. odnos koji objektivno vrijedi i koji se dovoljno razlikuje od odnosa upravo tih istih predodžbi, u kojemu bi bilo samo subjektivne

vrijednosti, npr. prema zakonima asocijacije. Prema zakonima asocijacije mogao bih samo reći: kad nosim neko tijelo, osjećam pritisak težine; ali ne: ono, tijelo, je teško. To znači da su te dvije predodžbe povezane u objektu, tj. bez razlike stanja subjekta i da nisu zajedno samo u opažanju (koliko god se ono ponavljalo).

§20.

Svi osjetilni zorovi stoje pod kategorijama kao uvjetima pod kojima se raznolikost jedino može sjediniti u jednoj svijesti

Dana raznolikost u nekom osjetilnome zoru pripada nužno pod prvobitno sintetično jedinstvo apercepcije, jer je samo pomoću njega moguće jedinstvo zora. (§ 17.) No ona radnja razuma, kojom se raznolikost danih predodžbi (bilo da su to zorovi ili pojmovi) svodi pod apercepciju uopće, jest logička funkcija sudova (§ 19.). Tako je svaka raznolikost, ukoliko je dana u jednom empirijskome zoru, određena u pogledu jedne od logičkih funkcija suđenja kojom se ona dovodi do svijesti uopće. Kategorije međutim nisu ništa drugo nego upravo te funkcije suđenja, ukoliko je raznolikost nekoga danog zora u pogledu njih određena (§ 13.)[421] Prema tome stoji i raznolikost u nekome danom zoru nužno pod kategorijama.

§21.

Primjedba

Raznolikost, koja je sadržana u nekome zoru koji nazivam svojim, predočuje se pomoću sinteze razuma kao pripadna nužnome jedinstvu samosvijesti, a to se događa s pomoću kategorije[422]. Kategorija dakle označuje da empirijska svijest dane raznolikosti nekoga zora isto tako stoji pod čistom samosviješću a priori kao empirijski zor pod čistim osjetilnim zorom, koji također postoji a priori. — U gornjoj stavci napravljen je dakle početak dedukcije čistih razumskih pojmova u kojoj ja, s obzirom nato da kategorije nezavisno od osjetilnosti nastaju samo u razumu, moram još

apstrahirati od načina kako raznolikost biva dana za empirijski zor, da bih pripazio samo na jedinstvo koje pridolazi zoru posredovanjem kategorije pomoću razuma. Kasnije ćemo (§ 26.) prema načinu, kako u osjetilnosti biva dan empirijski zor, pokazati, da njegovo jedinstvo nije drugo, nego što ga kategorija prema prethodnom § 20. propisuje raznolikosti nekoga danog zora uopće, a zbog toga, dakle, što se objašnjava njena vrijednost a priori u pogledu svih predmeta naših osjetila postizava se tek potpuno cilj dedukcije.

No od jedne stvari ipak nisam mogao apstrahirati u gornjemu dokazu, naime od toga da raznolikost za zrenje mora biti dano još prije sinteze razuma i nezavisno od nje, ali na koji način, to ovdje ostaje neriješeno. Ako bih sebi htio zamisliti razum koji bi čak zorno predočivao (kao, recimo, božanski koji bi sebi predočivao predmete koji nisu dani, nego kojega bi predodžbom sami predmeti ujedno bili dani ili proizvedeni), onda kategorije u pogledu takve spoznaje ne bi imale nikakva značenja. One su samo pravila za razum, kojega se cijela moć sastoji u mišljenju, tj. u radnji, da se sinteza raznolikosti, koja mu je inače bila dana u zoru, dovede do jedinstva apercepcije, dakle koji o sebi ništa ne spoznaje, nego koji veže i sređuje samo gradivo za spoznaju, zor koji mu se mora dati pomoću objekta. Osebujnosti našega razuma pak, da samo s pomoću kategorija i samo upravo na taj način i tim brojem kategorija a priori stvara jedinstvo apercepcije, isto se tako ne da dalje objasniti kao ni to, zašto mi imamo upravo ove i nikakve druge funkcije za sudove, ili zašto su prostor i vrijeme jedine forme našega mogućeg zora.

§22.

Kategorija nema druge upotrebe za spoznaju stvari osim primjene na predmete iskustva

Zamišljati sebi neki predmet i spoznati neki predmet nije dakle jedno isto. Za spoznaju su potrebne naime dvije stvari: prvo, pojam kojim se uopće pomišlja neki predmet (kategorija) i, drugo, zor kojim se on daje. Jer ako se pojmu ne bi mogao dati odgovarajući zor, onda bi on bio misao prema formi, ali bez ikakva predmeta, pa ne bi pomoću njega bila moguća spoznaja o nekome predmetu, jer koliko ja

znam, ne bi bilo ništa niti bi moglo biti na što bi se mogla primijeniti moja misao. Međutim je svaki za nas mogući zor osjetilan (estetika), dakle pomišljanje nekoga predmeta uopće može kod nas samo pomoću nekoga čistog razumskog pojma postati spoznajom ukoliko ga protežemo na predmete. Osjetilni zor je ili čisti zor (prostor i vrijeme) ili empirijski zor o onome što se u prostoru i vremenu neposredno predočuje kao zbiljsko, pomoću osjeta. Pomoću određenja onoga prvog zora možemo dobiti spoznaje a priori o predmetima (u matematici), ali samo prema njihovoj formi, kao pojava. Može li biti stvari koje se moraju predočivati u toj formi, ostaje pri tome još neriješeno. Prema tome ni jedan matematički pojam za sebe nije spoznaja, osim ukoliko se pretpostavlja da ima stvari koje[423] možemo prikazati samo primjereno formi onoga čistog osjetilnog zora. No s t v a r i u p r o s t o r u i v r e m e n u bivaju dane samo utoliko ukoliko su opažanja (osjetom popraćene predodžbe), dakle pomoću empirijske predodžbe. Čisti razumski pojmovi, čak ako se primijene na zorove a priori (kao u matematici), pribavljaju spoznaju samo utoliko ukoliko se ti zorovi a priori, a pomoću njih i čisti razumski pojmovi mogu primijeniti na empirijske zorove. Prema tome nam kategorije pomoću zora i ne daju spoznaju o stvarima, nego samo pomoću njihove moguće primjene na e m p i r i j s k i zor, tj. one služe samo za mogućnost e m p i r i j s k e s p o z n a j e. Ova se pak zove iskustvo. Prema tome su kategorije primjenljive za spoznaju stvari samo ako se te stvari prihvaćaju kao predmeti mogućeg iskustva.

§23.

Gornje je načelo od najveće važnosti, jer isto tako određuje granice upotrebe čistih razumskih pojmova u pogledu predmeta kao što je transcendentalna estetika odredila granice upotrebe čiste forme našeg osjetilnoga zora. Prostor i vrijeme, kao uvjeti mogućnosti kako nam predmeti mogu biti dani, vrijede jedino kao predmeti osjetila, dakle samo za[424] iskustvo. Izvan ovih granica ne predstavljaju ništa, jer oni su samo u osjetilima i nemaju izvan njih nikakve zbilje. Čisti razumski pojmovi slobodni su od toga ograničenja, pa se protežu na predmete zora uopće, bilo da je taj zor sličan našemu ili ne, samo ako je osjetilan, a ne intelektualan. No, dalje proširivanje pojmova preko n a š e g osjetilnoga zrenja nije nam od koristi ni za što. Jer onda su to prazni pojmovi o objektima, o kojima mi pomoću razumskih sudova

ne možemo suditi čak ni o tom, jesu li mogući ili ne, samo su misaone forme bez objektivnoga realiteta, jer nemamo pri ruci zor na koji bi se moglo primijeniti sintetično jedinstvo apercepcije što ga samo oni pojmovi sadržavaju, pa da bi oni na taj način mogli odrediti neki predmet. Samo im naše osjetilno i empirijsko zrenje može pribaviti smisao i značenje.

Prihvati li se objekt nekoga n e o s j e t i l n o g zora kao dan, onda se on dakako može predočiti pomoću svih onih predikata koji već leže u pretpostavci, da mu ne p r i p a d a n i š t a što ide u o s j e t i l n o zrenje: dakle da nije protežan ili u prostoru, da u njemu ne nalazimo promjenu (slijed određenja u vremenu) itd. To međutim ipak, nije prava spoznaja, kad ja samo označujem kakav zor objekta nije, a ne mogu da kažem što jest sadržano u njemu. Naime u tome slučaju ja nikako nisam predočio mogućnost nekog objekta za svoj čisti razumski pojam, jer nisam mogao dati nikakav zor koji bi mu odgovarao, nego sam samo mogao reći da naš zor za njega ne vrijedi. No ovdje je najvažnije to, da se na takvo »nešto« ne bi mogla primijeniti ni jedna jedina kategorija: npr. pojam supstancije, tj. o nečemu što može postojati kao subjekt, ali nikada kao čisti predikat, a u tome pogledu ja nipošto ne znam može li postojati kakva stvar koja odgovara tome misaonom određenju, ako mi empirijski zor ne bi dao slučaj primjene. No više o tome kasnije.

§24.

O p r i m j e n i k a t e g o r i j a n a p r e d m e t e o s j e t i l a u o p ć e

Čisti razumski pojmovi odnose se pomoću samoga razuma na predmete zora uopće, sporedno je li to zrenje naše ili koga drugoga, ali osjetilno mora biti. No oni su baš zato čiste m i s a o n e f o r m e kojima se još ne spoznaje nikakav određeni predmet. Sinteza ili veza u njima odnosila se samo na jedinstvo apercepcije, pa je na taj način bila osnova mogućnosti spoznaje a priori ukoliko se ona osniva na razumu; prema tome bila je ne samo transcendentalna, nego i posve intelektualna. No kako je u nama a priori osnovom određena forma osjetilnoga zora, koje se osniva na receptivitetu sposobnosti predočivanja (osjetilnost), to razum kao spontanitet može određivati

unutrašnje osjetilo pomoću raznolikosti danih predodžbi primjereno sintetičnome jedinstvu apercepcije. I tako on može pomišljati sintetično jedinstvo apercepcije raznolikosti osjetilnoga zora a priori kao uvjet pod kojim nužno moraju stajati svi predmeti našega (ljudskog) zora pomoću kategorije kao jednostavne misaone forme dobivaju objektivan realitet, tj. primjenu na predmetu koji nam u zoru mogu biti dani, ali samo kao pojave, jer smo samo kod ovih sposobni za zor a priori.

Sinteza raznolikosti osjetilnoga zora, koja je a priori moguća i nužna, može se nazvati figurativnom (synthesis speciosa), različitom od one koja bi se u pogledu raznolikosti nekoga zora uopće pomišljala u samoj kategoriji, a zove se razumska veza (synthesis intelectualis). Obje su transcendentalne, ne samo zato što same prethode a priori, nego što se na njima osniva čak i mogućnost drugih spoznaja a priori.

No figurativna sinteza, ako se odnosi samo na prvobitno sintetično jedinstvo apercepcije, tj. na ovo transcendentalno jedinstvo koje se pomišlja u kategorijama, mora se, različito od intelektualne veze, zvati transcendentalna sinteza uobrazilje. Uobrazilja je moć da se neki predmet i bez njegove nazočnosti predoči u zoru. Kako je pak sve naše zrenje osjetilno, to uobrazilja zbog subjektivnog uvjeta, pod kojim ona razumskim pojmovima jedino može dati zor koji im odgovara, pripada osjetilnost i. No ukoliko je njezina sinteza ipak djelovanje spontaniteta koji određuje, a nije poput osjetila samo odrediv, dakle kako on a priori može odrediti osjetilo prema njegovoj formi primjereno jedinstvu apercepcije, to je uobrazilja utoliko moć da a priori određuje osjetilnost. Njena sinteza zorova primjereno kategorijama mora biti transcendentalna sinteza uobrazilje, a to je djelovanje razuma na osjetilnost i prva njegova primjena (ujedno osnova svih drugih) na predmete nama mogućega zora. Ona se kao figurativna samo razumom razlikuje od intelektualne sinteze bez svake uobrazilje. Ukoliko je dakle uobrazilja spontanitet, nazivam je kadikad i produktivnom uobraziljom, pa je na taj način razlikujem od neproduktivne čija je sinteza podvrgnuta samo empirijskim zakonima, naime zakonima asocijacije. Stoga reproduktivna uobrazilja ništa ne pridonosi objašnjenju mogućnosti spoznaja a priori, pa zbog toga ne pripada u transcendentalnu filozofiju, nego u psihologiju.

Ovdje je dakle mjesto da se razjasni ono paradoksno što je svakome moralo udariti u oči kod izlaganja forme unutrašnjeg osjetila (§ 6.): naime kako ono čak i nas same predočuje samosvijesti samo onako kakvi se mi sebi pojavljujemo, a ne kakvi smo sami o sebi, jer mi sebe naime samo predočujemo kako iznutra bivamo aficirani, što se čini proturječnim, jer bismo se prema samima sebi morali odnositi trpno. Zato se *unutrašnje osjetilo* u sustavima psihologije radije običava prikazivati kao jedno s *apercepcijom* (koju mi pomno razlikujemo).

Ono što određuje unutrašnje osjetilo jest razum i njegova izvorna moć da veže raznolikost zrenja, tj. da je svede pod jednu apercepciju (na čemu se čak osniva njegova mogućnost). Kako pak sam razum u nama ljudima nije moć zorova, pa ih on, ako bi i bili dani u osjetilnosti, ipak ne može primiti u sebe, da bi, tako reći, povezao raznolikost *svojeg vlastitoga* zrenja, to njegova sinteza, ako se on razmatra sam za sebe, nije ništa drugo nego jedinstvo radnje koje je on kao takve svjestan i bez osjetilnosti. Ali on s pomoću te radnje može osjetilnost određivati iznutra u pogledu raznolikosti koja mu može biti dana prema formi te osjetilnosti. Pod nazivom *transcendentalne sinteze uobrazilje* on na *pasivni* subjekt, čija je on moć, obavlja onu radnju o kojoj mi s pravom možemo reći da se njome aficira unutrašnje osjetilo. Apercepcija i njeno sintetično jedinstvo nikako nije jedno isto s unutrašnjim osjetilom, tako da se ona, štoviše, kao izvor svakoga povezivanja odnosi pod imenom kategorija na raznolikost *zorova uopće*, tj.[425] prije svakog osjetilnoga zrenja na objekte uopće. Unutrašnje osjetilo naprotiv sadrži čistu *formu* zora, ali bez veze raznolikosti u njoj, dakle ne sadrži još nikakav *određeni* zor, koji je moguć samo pomoću svijesti njegova određenja transcendentalnom radnjom uobrazilje, (sintetični utjecaj razuma na unutrašnje osjetilo) koju sam ja nazvao figurativnom sintezom.

To mi u svako doba i zapažamo u sebi. Mi sebi ne možemo zamisliti crtu, a da je u mislima ne *povlačimo*, ne možemo zamišljati kružnicu, a da je ne *opišemo*, tri protege prostora ne možemo sebi nikako predočiti, a da iz jedne iste točke ne *postavimo* tri crte okomito jednu na drugu, pa čak ni samo vrijeme, ako pri *povlačenju* ravne crte (koja mora biti vanjska figurativna predodžba vremena) ne pazimo samo na radnju sinteze raznolikosti

kojom mi sukcesivno određujemo unutrašnje osjetilo, pa prema tome na sukcesiju toga određivanja u njemu. Gibanje kao radnja subjektova (ne kao određenje nekog objekta)[426], dakle sinteza raznolikosti u prostoru, ako apstrahiramo od njega i ako pazimo samo na radnju kojom određujemo **u n u t r a š n j e   o s j e t i l o** prema njegovoj formi, proizvodi tek pojam sukcesije. Dakle razum u unutrašnjem osjetilu ne **n a l a z i** već takvu vezu raznolikosti, nego je on **p r o i z v o d i**, jer **a f i c i r a** to osjetilo.

No kako je onaj ja koji misli različit od onoga; koji sam sebe motri (budući da ja sebi još jedan drugi način zora mogu predočiti bar kao moguć), a ipak je s ovim potonjim kao isti subjekt jednovrstan, dakle kao što mogu reći: **j a** kao inteligencija i **m i s a o n i** subjekt spoznajem sebe samoga kao **p o m i š l j e n i** objekt, ukoliko sam ja sebi još povrh toga dan u zoru, samo ne kakav sam pred razumom, kao što je to i s drugim fenomenima, nego kako se ja sebi pojavljujem, u tome nema ni više ni manje teškoće nego što je ima u tome kako ja sebi sam uopće mogu biti objekt, i to objekt zora i unutrašnjeg opažanja. Da to međutim zaista mora biti tako, može se, ako se dopusti da prostor vrijedi kao sama čista forma pojava vanjskog osjetila, jasno prikazati na taj način, da mi sebi vrijeme, koje nije nikakav predmet vanjskoga zora, možemo predočiti u slici crte samo ako je povlačimo. Bez toga načina prikazivanja nikako ne bismo mogli spoznati jedinstvo njezine dimenzije, kao što određenje dužine vremena ili vremenskih mjesta za svako unutrašnje opažanje uvijek moramo uzeti od onoga što nam vanjske stvari prikazuju kao promjenljivo, dakle određenje unutrašnjeg osjetila moramo srediti upravo na isti način kao pojave u vremenu, kao što pojave vanjskih osjetila moramo srediti u prostoru. Kad mi prema tome o posljednjima prihvaćamo, da pomoću njih spoznajemo objekte samo utoliko ukoliko izvana bivamo aficirani, onda i za unutrašnje osjetilo moramo priznati da pomoću njega same sebe predočujemo jedino onako kako iznutra sami sebe aficiramo, tj. što se tiče unutrašnjega zrenja spoznajemo svoj vlastiti subjekt samo kao pojavu, a ne prema onome što je on sam o sebi.[427]

§25.

Naprotiv, ja sam svjestan samoga sebe u transcendentalnoj sintezi raznolikosti predodžbi uopće, dakle u sintetičnome prvobitnom

jedinstvu apercepcije, ne kako se ja sebi pojavljujem, niti kakav sam sam o sebi, nego samo da jesam. Ta je predodžba mišljenje, ne zrenje. Kako je pak za spoznaju sebe samih osim radnje mišljenja, koja raznolikost svakoga mogućeg zora dovodi do jedinstva apercepcije, potrebna još jedna izvjesna vrsta zrenja koje daje tu raznolikost, to doduše moja vlastita opstojnost nije pojava (još manje privid). Ali određenje moje opstojnosti[428] može se dogoditi samo primjereno formi unutrašnjeg osjetila prema posebnom načinu, kako raznolikost koju vežem biva dana u unutrašnjem zoru. Prema tome ja dakle nemam o sebi spoznaje kakav jesam, nego samo kako se sam sebi pojavljujem. Svijest o samome sebi nije dakle još ni izdaleka spoznaja o samom sebi, bez obzira na sve kategorije koje sačinjavaju pomišljanje nekog objekta uopće pomoću vezanja raznolikosti u apercepciji. Kao što mi je za spoznaju objekta, koji je različan od mene, osim pomišljanja nekog objekta uopće (u kategoriji) ipak još potrebno neko zrenje kojim određujem onaj opći pojam, tako mi je i za spoznaju sama sebe, osim svijesti i osim toga što ja sebe pomišljam, potrebno još i neko zrenje raznolikosti u meni kojim ja tu misao određujem, i ja egzistiram kao inteligencija koja je svjesna samo svoje moći povezivanja. Ali u pogledu raznolikosti, koju bi trebalo da povezuje, podvrgnuta je uvjetu[429] koji ograničava i koji ona naziva unutrašnjim osjetilom, da onu vezu napravi zornom samo prema vremenskim odnosima koji leže posve izvan pravih razumskih pojmova. Stoga ona sebe samu može spoznati jedino onako kako se u pogledu nekoga zora (koji ne može biti intelektualan i dan samim razumom) samoj sebi pojavljuje, a ne kako bi ona sebe spoznala, kad bi njezino zrenje bilo intelektualno.

§26.

Transcendentalna dedukcija općenito moguće iskustvene upotrebe čistih razumskih pojmova

U metafizičkoj dedukciji bilo je postanje kategorija a priori uopće prikazano pomoću njihova slaganja s općim logičkim funkcijama mišljenja[430], ali u transcendentalnoj prikazana je njihova mogućnost kao spoznaja a priori o predmetima nekoga zrenja uopće (§ 20, 21.). Sada bi trebalo da se objasni mogućnost da se pomoću kategorija spoznaju predmeti koji mogu biti dani našim

o s j e t i l i m a , i to ne prema formi njihova zora, nego prema zakonima njihove veze, dakle da se prirodi, tako reći, propisuje zakon i da se čak napravi mogućom. Bez ove njihove spontanosti ne bi naime bilo jasno kako sve ono, što našim osjetilima može biti dano, mora stajati pod zakonima koji a priori proizlaze jedino iz razuma.

Prije svega primjećujem da pod s i n t e z o m a p r e h e n z i j e razumijevam sastavljanje raznolikoga u empirijskome zoru, zbog čega postaje moguće opažanje, tj. empirijska svijest o njemu (kao pojavi).

Mi imamo f o r m e kako vanjskoga, tako i unutrašnjega zrenja a priori u predodžbama o prostoru i vremenu. Njima pak sinteza aprehenzije raznolikosti pojave u svako doba mora biti primjerena, jer se sama može zbivati jedino prema ovoj formi. No prostor i vrijeme predočeni su u njima a priori ne samo kao f o r m e osjetilnoga zrenja, nego i kao sami zorovi (koji sadržavaju neku raznolikost) dakle s određenjem j e d i n s t v a te raznolikosti (vidi transcendentalnu estetiku).[431] Dakle već samo j e d i n s t v o sinteze raznolikoga, u nama ili izvan nas, a prema tome i veza kojoj mora biti primjereno sve što se u prostoru ili vremenu određeno ima predočiti, ujedno je a priori dano kao uvjet sinteze svake a p r e h e n z i j e sa (ne u) tim zorovima. No to sintetično jedinstvo ne može biti nikakvo drugo nego jedinstvo veze raznolikoga nekoga danog zora u o p ć e u nekoj prvobitnoj svijesti, prema kategorijama, samo primijenjeno na naše osjetilno zrenje. Sva sinteza kojom samo opažanje postaje moguće stoji prema tome pod kategorijama, a kako je iskustvo spoznaja pomoću povezanih opažanja, to su kategorije uvjeti mogućnosti iskustva, pa vrijede dakle a priori i za sve predmete iskustva.

*** * ***

Ako ja dakle npr., empirijski zor neke kuće pomoću aprehenzije[432] njegove raznolikosti napravim opažanjem, onda mi je uopće osnovom n u ž n o j e d i n s t v o prostora i vanjskog osjetilnoga zrenja, i ja, tako reći, crtam njezin oblik primjereno tome sintetičnom jedinstvu raznolikosti u prostoru. No upravo to isto sintetično jedinstvo, ako apstrahiram od forme prostora, ima u razumu svoje sijelo, pa je to jedinstvo kategorija sinteze istovrsnoga u nekome zoru uopće, tj. kategorija v e l i č i n e kojoj dakle na svaki način mora biti primjerena ona sinteza aprehenzije, tj. opažanje[433].

Kad ja (u jednome drugom primjeru) opažam smrzavanje vode, onda aprehendiram dva stanja (tekuće i kruto) kao takva, koja stoje jedno nasuprot drugome u nekoj relaciji vremena. No u vremenu, koje pojavi stavljam u osnovu kao unutrašnji zor, ja predočujem sebi nužno sintetično j e d i n s t v o raznolikosti, bez kojega ona relacija u zoru ne bi mogla biti određeno dana (u pogledu vremenskoga slijeda). No to sintetično jedinstvo kao uvjet a priori, pod kojim povezujem raznolikost nekoga zora uopće, ako apstrahiram od stalne forme s v o j e g unutrašnjega zora, jest kategorija u z r o k a. Njome ja, ako je primijenim na svoju osjetilnost, sve što se d o g a đ a o d r e đ u j e m u o p ć e u v r e m e n u p r e m a relaciji. Dakle aprehenzija u takvome događaju, a prema tome i sam događaj, zaostaje za mogućim opažanjem pod pojmom o d n o s a u z r o k a i učinaka, i tako u svim drugim slučajevima.

*** * ***

Kategorije su pojmovi koji pojavama, dakle prirodi kao cjelokupnosti pojava (natura materialiter spectata) a priori propisuju zakone. No budući da se ne izvode iz prirode, niti[434] se upravljaju prema njoj kao svom uzoru, (jer bi u tome slučaju bili samo empirijski), pita se kako to valja shvatiti, da se priroda mora upravljati prema njima, tj. one a priori mogu odrediti vezu raznolikosti prirode, a da je ne uzima od nje. Evo rješenja ove zagonetke.

Kako se zakoni pojava u prirodi slažu s razumom i njegovom formom a priori, tj. s njegovom moći da povezuje raznolikost uopće, to nije ništa čudnovatije nego to kako se same pojave a priori moraju slagati s formom osjetilnoga zora. Naime zakoni isto tako ne egzistiraju u pojavama, nego samo relativno u odnosu prema subjektu kojemu pojave inheriraju, ukoliko on ima razuma kao što pojave ne egzistiraju o sebi, nego samo relativno u odnosu prema ovom istome biću, ukoliko ono ima osjetila. Stvarima bi samima o sebi izvan razuma koji ih spoznaje nužno pripadala njihova zakonitost. Pojave su međutim samo predodžbe o stvarima, koje prema onome što su same o sebi, postoje nespoznate. No kao čiste pojave ne stoje ni pod kakvim zakonom veze osim onoga što ga propisuje moć povezivanja. Ono što povezuje raznolikost osjetilnoga zora jest uobrazilja, koja zavisi od razuma prema jedinstvu svoje intelektualne sinteze, a od osjetilnosti prema raznolikosti aprehenzije. Kako pak od sinteze aprehenzije

zavisi svako moguće opažanje, ali ona sama, tj. ta empirijska sinteza, od transcendentalne sinteze, dakle od kategorija, to sva moguća opažanja, a prema tome i sve što god može doći do empirijske svijesti, tj. sve pojave prirode, stoje prema svojoj vezi pod kategorijama od kojih priroda (uzeta kao priroda uopće) zavisi kao od prvotne osnove svoje nužne zakonitosti (kao natura formaliter spectata). No čista razumska moć nije dovoljna da pomoću samih kategorija a priori propisuje pojavama zakone, osim onih na kojima se osniva p r i r o d a u o p ć e kao zakonitost pojava u prostoru i vremenu Posebni zakoni, budući da se odnose na empirijski određene pojave, ne mogu se iz njih p o t p u n o i z v e s t i, premda svi zajedno stoje pod njima. Iskustvo mora pridoći da bi se uopće upoznali posebni zakoni; ali iskustvu u o p ć e, i onome što se može spoznati kao njegov predmet, uče nas samo oni zakoni a priori.

§27.

R e z u l t a t o v e d e d u k c i j e r a z u m s k i h p o j m o v a

Mi ni jedan predmet ne možemo pomišljati bez kategorija; mi ni jedan pomišljeni predmet ne možemo spoznati bez zorova, koji odgovaraju onim pojmovima. No svi su naši zorovi osjetilni, a ta spoznaja, ukoliko je njezin predmet dan, jest empirijska. Empirijska je pak spoznaja iskustvo. P r e m a tome nije za nas moguća ni j e d n a s p o z n a j a a p r i o r i osim s p o z n a j e o p r e d m e t i m a m o g u ć e g i s k u s t v a.[435]

No zato spoznaja koja je ograničena samo na predmete iskustva nije sva uzeta iz iskustva, nego su i čisti zorovi kao i čisti razumski pojmovi oni elementi spoznaje, koji se a priori nalaze u nama. Ima samo dva načina na koje se može pomišljati n u ž n i sklad iskustva s pojmovima o njegovim predmetima: ili iskustvo čini mogućima te pojmove ili ti pojmovi čine mogućim iskustvo. U pogledu kategorija (kao i u pogledu čistog osjetilnoga zora) ono prvo ne stoji, jer su kategorije pojmovi a priori, a prema tome neovisne o iskustvu (tvrdnja o empirijskome postanju bila bi neka vrsta generatio aequivoca). Preostaje dakle samo ono drugo (tako reći neki sustav e p i g e n e z e čistoga uma): naime da kategorije od strane razuma sadržavaju osnove mogućnosti svega jedinstva uopće. No kako one

čine mogućim iskustvo i koja načela njegove mogućnosti daju u svojoj primjeni, o tome će biti više govora u idućemu poglavlju o transcendentalnoj upotrebi rasudne snage.

Kad bi tko osim spomenuta jedina dva puta htio predložiti još srednji put, naime da kategorije nisu ni samosmišljena prva načela a priori, niti da su crpene iz iskustva, nego da su subjektivne, nama s našom egzistencijom istodobno usađene dispozicije za mišljenje koje je naš stvoritelj uredio tako, da se njihova upotreba točno "slaže sa zakonima prirode prema kojima teče iskustvo (neka vrsta preformacionoga sustava čistoga uma), onda bi protiv rečenoga srednjeg puta odlučan prigovor bio ovaj[436]: da bi u tome slučaju kategorijama nedostajala nužnost koja bitno pripada njihovu pojmu. Na primjer, pojam uzroka, koji izriče nužnost neke posljedice pod nekim pretpostavljenim uvjetom, bio bi neispravan kad bi se osnivao samo na kakvoj god nama usađenoj subjektivnoj nužnosti, da se određene empirijske predodžbe povezuju prema takvome pravilu odnosa. Ja ne bih mogao reći: učinak je povezan s uzrokom u objektu (tj. nužno), nego ja sam samo tako udešen, da tu predodžbu mogu pomišljati jedino ovako i nikako drukčije. To je upravo ono što skeptik ponajviše želi, jer onda je sva naša spoznaja pomoću tobožnje objektivne vrijednosti naših sudova samo puki privid, pa ne bi nedostajalo ni takvih ljudi koji kod sebe ne bi priznavali tu subjektivnu nužnost (koja se mora osjećati). Napose ne bi se čovjek ni s kim mogao prepirati o tome što se osniva samo na načinu, kako je organiziran njegov subjekt.

Kratak pojam ove dedukcije

Ona je prikaz čistih razumskih pojmova, (a s njima i svake teorijske spoznaje a priori) kao načela mogućnosti iskustva, a toga iskustva pak kao određenja pojava u prostoru i vremenu uopće — napokon toga određenja iz načela prvobitnoga sintetičnog jedinstva apercepcije kao forme razuma u odnosu prema prostoru i vremenu kao prvobitnih forma osjetilnosti.

***

Samo dovle smatrao sam potrebnim podjelu na paragrafe, jer smo imali posla s elementarnim pojmovima. Sada, kad želimo

predočiti njihovu upotrebu, moći će izlaganje teći u kontinuitivnoj vezi bez one podjele.

DODATAK IV.

(Uz str. 140, opaska 1.)

Ovdje međutim leži u osnovi varka koju je teško izbjeći. Kategorije se po svome postanju ne osnivaju na osjetilnosti poput forme zora, prostor i vrijeme; dakle čini se da dopuštaju primjenu proširenu preko svih predmeta osjetila. No one su opet od svoje strane samo misaone forme, koje sadržavaju samo logičku moć, koja raznolikost danu u zoru a priori sjedinjuje u svijest. Ovdje one, ako im se oduzme za nas jedino mogući zor, mogu imati još manje značenja nego čiste osjetilne forme pomoću kojih je neki objekt barem dan, dok našemu razumu svojstveni način vezanja raznolikosti ne znači ništa ako ne pridođe zor u kojemu ona jedino može biti dana. — Već u našemu pojmu leži ovo: ako određene predmete kao pojave nazivamo osjetilnim bićima (phaenomena), jer način kako ih predočujemo, razlikujemo od njihove kakvoće same o sebi, i ako ih prema toj kakvoći, premda je u njima ne predočujemo, ili pak i druge moguće predmete kao pomišljene samim razumom, koji uopće nisu objekti naših osjetila, onda mi ove druge predmete, tako reći, suprotstavljamo prvima nazivajući ih razumskim bićima (noumena). Sada se pita nemaju li naši čisti razumski pojmovi značenja u pogledu ovih posljednjih i ne bi li oni mogli biti jedan od načina njihova spoznavanja.

No odmah na početku pokazuje se ovdje dvoznačnost koja može prouzročiti velik nesporazum. Naime razum, ako neki predmet u jednom odnosu naziva jednostavno fenomenom, stvara sebi osim ovoga odnosa ujedno još jednu predodžbu o nekome predmetu o sebi samome, pa stoga on sebi predstavlja da sebi i o takvome predmetu može napraviti pojmove. Kako pak razum ne daje nikakve druge pojmove osim kategorija, predmet se bar u ovome posljednjem značenju mora moći pomišljati pomoću tih čistih razumskih pojmova, ali na taj se način on zavodi da posve neodređeni pojam o biću razuma, kao nečemu uopće izvan naše osjetnosti uzima za neki određeni pojam o biću, koje bismo na neki način mogli spoznati razumom.

Ako pod noumenonom razumijevamo neku stvar, ukoliko ona nije objekt našeg osjetilnoga zora, budući da apstrahiramo od

svoga načina, kako je predočujemo, onda je to noumenon u **negativnome** smislu. No ako pod noumenonom razumijevamo **objekt** neosj**etilnoga** zora, onda prihvaćamo neki posebni način zora, naime intelektualni način zora, ali taj nije naš, pa ne možemo uvidjeti ni njegovu mogućnost. To bi pak bio noumenon u **pozitivnome** značenju.

Nauka o osjetilnosti ujedno je dakle nauka o noumenonima u negativnome smislu, tj. o stvarima koje sebi razum mora pomišljati bez onog odnosa prema našemu načinu zrenja, dakle ne jednostavno kao pojave, nego kao stvari same o sebi. Ali on ujedno u tome odvajanju shvaća, da svoje kategorije ne može primijeniti na te stvari prosuđujući ih na taj način, jer kategorije — budući da[437] imaju značenja samo u pogledu jedinstva zorova u prostoru i vremenu — mogu upravo to jedinstvo zbog samog idealiteta prostora i vremena odrediti a priori samo pomoću općih spojnih pojmova. Gdje to jedinstvo vremena ne možemo naći, dakle kod noumenona, tamo poipuno prestaje cijela upotreba, štoviše, čak svako značenje kategorija, jer se ne da uvidjeti čak ni mogućnost stvari koje bi trebalo da odgovaraju kategorijama. Zbog toga se mogu pozvati samo na ono što sam u općoj primjedbi prethodnomu poglavlju naveo odmah na početku. No mogućnost neke stvari ne može se nikada dokazati samo na osnovi neproturiječenja njezina pojma, nego samo na taj način da se on potvrdi zorom koji mu odgovara. Kad bismo dakle htjeli kategorije primijeniti na predmete koji se ne promatraju kao pojave, onda bismo morali uzeti kao osnovu neki drugi zor a ne osjetilni, pa bi tada predmet bio noumenon u **pozitivnome značenju**. No kako takav zor, naime intelektualni zor, leži posve izvan naše moći spoznavanja, to ni upotreba kategorija nipošto ne može sezati preko granice predmeta iskustva. Osjetilnim bićima odgovaraju doduše na svaki način razumska bića, a možda ima i razumskih bića prema kojima naša sposobnost zora nema nikakvog odnosa ali naši razumski pojmovi kao čiste misaone forme za naš osjetilni zor ni najmanje ne dopiru do njih. Što mi dakle nazivamo noumenonom, mora se kao takav shvatiti samo u negativnome značenju.

DODATAK V.

(Uz str. 180, primjedba 1.)

[438] ali poradi kratkoće dat ćemo, da njeno ispitivanje teče u neprekidnoj vezi.

Prije svega može primjedba koja slijedi pojačati našu pozornost na ovaj način zaključivanja. Ja ne spoznajem neki objekt time što samo mislim, nego na taj način što neki dani zor određujem s obzirom na jedinstvo svijesti u kojemu se sastoji sve mišljenje, mogu ja spoznati neki predmet. Prema tome ja sebe samoga ne spoznajem na taj način što sam sebe svjestan kao misaonoga bića, nego ako sam svjestan zora samoga sebe kao određenoga u pogledu funkcija mišljenja. Zato svi modusi samosvijesti u mišljenju o sebi još nisu nikakvi razumski pojmovi o objektima (kategorije), nego čiste logičke funkcije koje mišljenju ne daju spoznati nikakav predmet, dakle ni mene samoga kao predmet. Nije o b j e k t svijest sopstva koje o d r e đ u j e, nego samo svijest o d r e d i v a sopstva, tj. mojeg unutrašnjega zrenja (ukoliko se njegova raznolikost može povezati primjereno općem uvjetu jedinstva apercepcije u mišljenju).

2)1) U svima sudovima ja sam uvijek samo[439] subjekt, koji određuje onaj odnos koji sačinjava sud. No da ja koji misli u mišljenju uvijek mora vrijediti kao s u b j e k t i kao nešto za što se ne može smatrati da je samo predikat koji je vezan o mišljenje, to je apodiktično i čak i d e n t i č n o n a č e l o; ali ono ne znači da sam ja kao o b j e k t neko biće koje postoji za mene samoga, ili da sam s u p s t a n c i j a. Ovo posljednje ide veoma daleko, stoga i zahtijeva podatke koje u mišljenju i ne nalazimo, možda (ukoliko razmatram misaono biće[440] kao takvo) i više podataka nego što ću uopće ikada naći (u njemu).

3)Da je prema tome ja apercepcije u svakome mišljenju s i n g u l a r, koji se ne može razriješiti u mnoštvo subjekata, dakle da označuje logički jednostavan subjekt, to već leži u pojmu mišljenja, pa je prema tome analitično načelo. No to ne znači da je misaoni ja jednostavna s u p s t a n c i j a, jer bi to bilo sintetično načelo. Pojam supstancije odnosi se uvijek na zorove koji kod mene mogu biti samo osjetilni, pa prema tome leže sasvim izvan područja razuma i njegova mišljenja o kojemu se ovdje zapravo samo i govori kad se kaže, da je ja u

mišljenju jednostavno. Bilo bi i čudnovato kad bi mi upravo ovdje u najsiromašnijoj od svih predodžbi kao nekom objavom bilo dano ono što inače zahtijeva tako mnogo priprave, da bih u onome što prikazuje zor razlikovao što je u njemu supstancija, pa čak još i to da li ona može biti i jednostavna (kao kod dijelova materije).

4)Načelo identiteta samoga sebe kod svega raznolikoga kojega sam svjestan, jest isto tako načelo koje leži u samim pojmovima, dakle analitično načelo. No taj identitet subjekta, kojega mogu postati svjestan u svima svojim[441] predodžbama, ne odnosi se na njegov zor pomoću kojega je on dan kao objekt, pa prema tome ne može značiti ni identitet osobe pomoću kojega se razumijeva svijest o identitetu njegove vlastite supstancije kao misaonoga bića u svakoj mijeni stanja. Za to, da bi se dokazao taj identitet, ne bi bilo ništa postignuto načelom: ja mislim, nego bi se zahtijevali različiti sintetični sudovi koji se osnivaju na danome zoru.

5)Ja razlikujem svoju vlastitu egzistenciju kao misaonoga bića od drugih stvari izvan sebe (kojima pripada i moje tijelo); to je isto tako analitično načelo; jer d r u g e su stvari takve, koje pomišljam kao r a z l i č i t e od sebe. No je li uopće moguća ta svijest o meni samome bez stvari izvan mene, koja mi daje predodžbe, i mogu li egzistirati samo kao misaono biće (a da ne budem čovjek), to ja na taj način nikako ne znam.

Prema tome se analizom svijesti o meni samome u mišljenju uopće nije dobilo ni najmanje u pogledu spoznaje moga sopstva kao objekta. Logičko tumačenje mišljenja uopće smatra se neispravno kao metafizičko određenje objekta.

Velik, štoviše čak jedini kamen spoticaja protiv cijele naše kritike bio bi, kad bi bilo neke mogućnosti da se a priori dokaže, da su sva misaona bića o sebi jednostavne supstancije, dakle da im kao takvima (a to je posljedica iz istog argumenta) nerazdruživo pripada osobnost i da su svjesna svoje egzistencije odvojene od svake materije. Na taj način napravili bismo ipak jedan korak preko osjetilnosti. Stupili bismo na područje n o u m e n o n a, i neka nam onda nitko ne poriče pravo da se na njemu dalje širimo, naselimo i da ga zaposjednemo, pošto je svakome pomogla njegova zvijezda sreće. Naime načele: svako misaono biće kao takvo jednostavna je supstancija, jest sintetično načelo a priori, jer prvo izlazi izvan pojma koji mu je osnovom, i jer

mišljenju uopće dodaje **n a č i n   o p s t o j n o s t i**, a drugo: jer onome pojmu dodaje predikat (jednostavnosti) koji ne može biti dan ni u kakvom iskustvu. Tako su sintetična načela a priori ne samo korisna i dopustiva u pogledu predmeta mogućeg iskustva, i to kao načela mogućnosti samoga tog iskustva, nego se mogu odnositi i na stvari uopće i same o sebi. Taj bi zaključak napravio[442] kraj cijeloj ovoj kritici, pa bi nalagao da se ostane pri starome. Međutim opasnost ovdje nije tako velika ako se stvari pristupi bliže.

U postupku racionalne psihologije vlada paralogizam koji je prikazan u ovom umskom zaključku:

Š t o   s e   n e   m o ž e   p o m i š l j a t i   d r u k č i j e   n e g o   s a m o   k a o   s u b j e k t ,   t o   i   n e   e g z i s t i r a   d r u k č i j e   n e g o   s u b j e k t ,   p a   j e   d a k l e   s u p s t a n c i j a .

P r e m a   t o m e   s e   m i s a o n o   b i ć e ,   s m a t r a n o   s a m o   k a o   t a k v o ,   n e   m o ž e   p o m i š l j a t i   d r u k č i j e   n e g o   k a o   s u b j e k t .

D a k l e   o n o   i   e g z i s t i r a   j e d i n o   k a o   t a k v o ,   t j .   k a o   s u p s t a n c i j a .

U gornjaku govori se o nekome biću koje se može pomišljati uopće u svakome pogledu, dakle i onako kako u zoru može biti dano. TJ donjaku je pak o njemu govor samo utoliko, ukoliko ono kao subjekt samo sebe smatra u relaciji prema mišljenju i jedinstvu svijesti, ali ne ujedno u odnosu prema zoru zbog kojega biva dano kao objekt za mišljenje. Prema tome se konkluzija izvodi per sophisma figurae dictionis, dakle pomoću lažnoga zaključka.[443]

Da je ovo svođenje toga glasovitog argumenta na paralogizam posve ispravno, vidjet će se jasno ako se pogleda u opću primjedbu sustavnome prikazu načela i odsjek o noumenonima. Tamo je dokazano da pojmu neke stvari, koja sama za sebe može egzistirati kao subjekt, ali ne kao čisti predikat, ne pripada još nikakav realitet, tj. da se ne može znati može li mu uopće pripadati kakav predmet, jer se ne uviđa mogućnost takvoga načina egzistiranja, dakle da to ne daje upravo nikakvu spoznaju. Treba li dakle da taj pojam pod nazivom supstancije pokazuje neki objekt koji može biti dan; treba li da postane spoznaja: onda se mora napraviti osnovom neki trajni zor kao neophodan uvjet objektivnoga realiteta nekoga pojma, naime ono, čime predmet jedino biva dan. No u unutrašnjemu zoru nemamo ništa

trajno, jer je ja samo svijest o mojemu mišljenju. Dakle ako ostanemo kod samoga mišljenja, nama opet nedostaje nužni uvjet da pojam supstancije, tj, subjekta koji postoji za sebe, primijenimo na same sebe kao misaono biće, a s time skopčana jednostavnost supstancije posve otpada s objektivnim realitetom toga pojma, pa se pretvara u čisto logičko kvalitativno jedinstvo samosvijesti u mišljenju uopće, bilo da je subjekt složen ili ne.

Pobijanje Mendelssohnova dokaza o opstojnosti duše

Ovaj je oštroumni filozof u argumentu kojim se ima dokazati da duša (ako se prihvati da je ona jednostavno biće) ne može dijeljenjem prestati da egzistira, ubrzo primijetio nedostatnost za namjeru, da joj se osigura nužna opstojnost, jer se još može prihvatiti prestanak njezine opstojnosti putem iščezavanja. U svome »Fedonu« pokušava on dakle tu prolaznost, koja bi bila pravo uništenje, odbiti od nje na taj način, što se odvažio dokazati, da jednostavno biće i ne može prestati da egzistira, jer kako se ono nikako ne može smanjivati i kako dakle ne može malo pomalo gubiti od svoje opstojnosti i tako se postepeno preobraziti u ništa (jer nema na sebi dijelova, dakle ni mnoštva) to se između jednoga trena u kojemu jest, i drugoga u kojemu nije, ne može naći nikakvo vrijeme, a to je nemoguće. — No on nije imao na umu da se duši, ako joj i pripisujemo tu jednostavnu prirodu, jer ne sadržava nikakvu protežnu raznolikost, dakle nikakvu ekstenzivnu veličinu, ipak — kao ničemu što egzistira — ne može osporavati intenzivna veličina, tj. neki stupanj zbiljnosti u pogledu svih njezinih moći, štoviše, uopće svega onoga što sačinjava opstojnost. Taj stupanj može kroz sve beskonačno mnoge manje stupnjeve opadati; tako se tobožnja supstancija, (stvar čija permanencija ni inače ne stoji čvrsto) može pretvoriti u ništa, ako ne dijeljenjem, a ono ipak postepenim popuštanjem (remissio) njezinih snaga (dakle elanguescencijom, ako mi je dopušteno da se poslužim tim izrazom). Jer čak svijest ima uvijek neki stupanj koji se još uvijek može smanjivati[444], dakle i moć da sebe bude svjesna, a tako je i sa svim ostalim moćima. — Prema tome ostaje permanencija duše kao čistoga predmeta unutrašnjeg osjetila nedokazana, pa čak i nedokažljiva, premda je za mene jasna

njezina trajnost u životu, gdje je misaono biće (kao čovjek) sebi ujedno predmet vanjskih osjetila. No racionalnom psihologu, koji se laća da na osnovi samih pojmova dokaže njezinu trajnost čak poslije ovoga života, time nikako nije udovoljeno.[445]

Ako sada u s i n t e t i č n o j vezi uzmemo sva svoja gornja načela, kao što se i u racionalnoj psihologiji kao sustavu moraju uzeli kao vrijedna za sva misaona bića, i ako od kategorije relacije s načelom: sva su misaona bića kao takva supstancije pronađemo unatrag cijeli njihov niz dok se krug ne zatvori, onda ćemo doći do egzistencije tih bića, koje su ona u tome sustavu nezavisno od vanjskih stvari ne samo svjesna, nego koju mogu i odrediti iz samih sebe (u pogledu trajnosti, koja nužno pripada karakteru supstancije). No iz toga slijedi da je i d e a l i z a m u tom istom racionalističkom sustavu neizbježan, bar problematični idealizam, pa ako opstojnost vanjskih stvari nikako nije potrebna za određenje njegova vlastitoga, onda se i onaj prihvaća samo posve uzalud, a da se nikada ne može dati dokaz za nj.

Držimo li se naprotiv a n a l i t i č k o g a postupka, kod kojega ono: ja mislim kao načelo koje u sebi već uključuje opstojnost, leži u osnovi kao dano, dakle kao modalitet, i raščlanimo li ga da bismo spoznali njegov sadržaj, da li i kako naime taj ja u prostoru ili vremenu jednostavno na taj način određuje svoju opstojnost, onda načela racionalne nauke o duši neće započeti od pojma misaonoga bića uopće, nego od neke zbilje. I tada će se iz načina kako se ta zbilja pomišlja, pošto se odvojilo sve što je pri tome empirijsko, izvesti ono što uopće pripada jednome misaonom biću, kao što to pokazuje ova tablica:

1.

Ja mislim,

2	**3**
kao subjekt,	**kao jednostavan subjekt,**

4

kao identičan subjekt

u svakome stanju moga mišljenja.

Kako se pak ovdje u drugome sudu ne određuje, mogu li ja egzistirati i pomišljati sebe kao subjekt, a ne i kao predikat nekoga drugog subjekta, to je ovdje pojam subjekta uzet sasvim logički, pa ostaje neodređeno, ima li se prema njime razumjeti supstancija ili ne.

No u trećemu sudu apsolutno jedinstvo apercepcije, jednostavni ja postaje i po sebi važan u predodžbi na koju se odnosi svako vezanje ili rastavljanje koje sačinjava mišljenje, i ako još ništa nisam riješio o subjektovoj kakvoći i subzistenciji. Apercepcija je nešto realno, a njezina jednostavnost[446] leži već u njenoj mogućnosti. U prostoru međutim nema ništa realno što bi bilo jednostavno, jer točke (koje jedino sačinjavaju ono jednostavno u prostoru,) samo su granice, a ne nešto što služi da kao dio sačinjava prostor. Prema tome slijedi iz toga nemogućnost objašnjenja moje kakvoće (kao misaonoga subjekta) na osnovama materijalizma. No kako se u prvome sudu moju opstojnost smatra kao danu, jer se ne kaže da svako misaono biće egzistira (što bi dakle o njima ujedno izricalo apsolutnu nužnost, a prema tome previše) nego samo: ja egzistiram misaono, to je on empirijski i sadržava odredivost moje opstojnosti jedino u pogledu mojih predodžbi u vremenu. No kako mi je za to opet prije svega potrebno nešto trajno što mi u unutrašnjemu zoru uopće nije bilo dano ukoliko ja sebe pomišljam, to način, kako ja egzistiram, da li kao supstancija ili akcidencija, nije ni moguće odrediti pomoću te jednostavne samosvijesti. Dakle, ako je materijalizam za način

objašnjenja moje opstojnosti nesposoban, onda je **spiritualizam** isto tako nedovoljan za to, a konačni je zaključak da mi ni na koji način kakav god bio, ne možemo spoznati nešto o kakvoći svoje duše koja se odnosi na mogućnost njene odvojene egzistencije uopće.

A kako bi i bilo moguće da se pomoću jedinstva svijesti, koje mi sami poznajemo samo prema tome što nam je ono neophodno potrebno za mogućnost iskustva, izađe izvan iskustva (izvan naše opstojnosti u životu) i da se naša spoznaja protegne čak na prirodu svih misaonih bića uopće pomoću empirijskoga, ali u pogledu svake vrste zoru neodređenog suda: ja mislim?

Nema dakle racionalne psihologije kao doktrine koja bi nam pribavila neki dodatak našoj samospoznaji, nego ona postoji samo kao disciplina koja spekulativnom umu na tome polju postavlja neprekoračive granice, s jedne strane, da se ne baci u zagrljaj bezdušnome materijalizmu, a s druge strane, da se sanjareći ne izgubi u spiritualizmu koji je za nas u životu neosnovan. Naprotiv nas ona opominje da to uskraćivanje našeg uma da dade dovoljan odgovor na radoznala pitanja koja sežu preko našega života, smatramo kao njegov mig da svoju samospoznaju odvratimo od neplodne prekomjerne spekulacije, pa da je svratimo na plodnu praktičnu primjenu. I premda je ta primjena uvijek upravljena samo na predmete iskustva, ona svoja načela ipak uzima s višega gledišta, pa određuje naše držanje tako, kao da naše određenje seže daleko izvan iskustva, dakle preko ovoga života.

Iz svega se toga vidi da racionalnoj psihologiji čisti nesporazum daje njeno postanje. Jedinstvo svijesti, koje je osnova kategorijama, uzima se ovdje za zor subjekta kao objekta, pa se na nj primjenjuje kategorija supstancije. No to je jedinstvo samo jedinstvo u mišljenju, a njime samim nije dan još nikakav objekt, na što se dakle ne može primijeniti kategorija supstancije, koja u svako doba pretpostavlja dani zor, a prema tome se taj subjekt nikako ne može spoznati. Dakle subjekt kategorija ne može time, što on pomišlja kategorije, dobiti jasan pojam sam o sebi kao objektu kategorija, jer da bi njih pomišljao, za to on mora napraviti osnovom svoju čistu samosvijest, koju je zapravo valjalo objasniti. Isto tako subjekt, u kojemu predodžba vremena iskonski ima svoju osnovu, ne može tom predodžbom objasniti svoj vlastiti opstanak u vremenu, pa ako se to ne može, onda se ni ono prvo kao određenje samoga sebe (kao misaonoga

bića uopće) ne može pomoću kategorija.[447]

*** * ***

Tako se dakle spoznaja, kojom se pokušava prijeći preko granica iskustva, a koja ipak pripada najvišemu interesu čovječanstva, ukoliko za nju valja zahvaliti spekulativnoj filozofiji, rasplinjuje u razočarano očekivanje. Time što ujedno dokazuje nemogućnost da se o nekome predmetu iskustva nešto dogmatički riješi izvan iskustvene granice, strogost kritike ipak čini umu kod toga njegova interesa ne nevažnu mu uslugu, da ga isto tako stavlja u sigurnost protiv svih mogućih protivnih tvrdnja. To se može dogoditi samo na taj način da čovjek svoj sud dokaže apodiktički, ili ako mu to ne pođe za rukom da potraži izvore te nemoći, koji onda svakoga protivnika, ako ti izvori leže u nužnim granicama našeg uma, moraju pokoriti upravo istome zakonu odricanja od svih pretenzija na dogmatičku tvrdnju.

Unatoč tome ne gubi se na taj način ništa od prava, štoviše čak od nužnosti, da se prema načelima praktične primjene uma, koja je vezana sa spekulativnom, prihvati budući život, jer čisto spekulativni dokaz i onako nikada nije mogao imati nekog utjecaja na obični ljudski um. On je postavljen na vršak dlake, tako da ga čak sama škola može održati na njemu samo tako dugo dokle mu dopušta da se neprestano kao zvrk vrti oko samoga sebe, a prema tome on u njenim vlastitim očima ne daje nikakvu trajnu podlogu na kojoj bi se nešto moglo sagraditi. Dokazi, koji su upotrebljivi za svijet, ostaju pri tome svi u svojoj neumanjenoj vrijednosti, a s ukidanjem one dogmatičke preuzetnosti dobivaju naprotiv na jasnoći i neizvještačenu uvjerenju, jer stavljaju um na njegovo osebujno područje, naime u red svrha, koji je ujedno red prirode. No onda je um kao praktična moć sama o sebi, a da nije ograničen na uvjete reda prirode, ovlašten da red svrha, a s njime i našu vlastitu egzistenciju proširi preko granica iskustva i života. Sudeći prema a n a l o g i j i s p r i r o d o m živih bića na ovome svijetu, kod kojih um nužno mora prihvatiti kao načelo da se kod njih ne da naći nikakav organ, nikakva moć, nikakav nagon, tj, ništa nepotrebno ili za upotrebu neproporcionirano, dakle ništa nesvršno, nego da je sve točno primjereno svojem određenju u životu, morao bi čovjek, koji jedini od svega toga može sadržavati u sebi krajnju svrhu, biti jedino stvorenje koje bi od toga bilo izuzeto. Jer njegove prirodne sklonosti ne samo da se prema talentima i nagonima posluži njima, nego poglavito moralni zakon u njemu, uzdižu se tako visoko nad

svaku korist i prednost koje bi u ovome životu mogao izvući iz njih, da on kod nedostatka svih prednosti iznad svega cijeni čak samu svijest o čestitosti nastrojenja, dapače i sjenu naknadne slave, pa se iznutra osjeća pozvanim za to da sebe svojim držanjem na ovome svijetu uz odricanje mnogih prednosti napravi sposobnim za građanina boljega svijeta što ga on ima u ideji. Ako se i moramo odreći toga da nužni dalji opstanak svoje egzistencije uvidimo iz jednostavne teorijske spoznaje samih sebe, ipak još uvijek preostaje ovaj snažni argument, koji se nikada ne može oboriti i koji prati neprestano rastuća spoznaja svršnosti u svemu što vidimo pred sobom, i vidik u neizmjernost stvaranja, dakle svijest o određenoj neograničenosti u mogućemu proširivanju naših spoznaja, preostaje još uvijek s nagonom koji je primjeren tome proširivanju.

Svršetak rješenja psihologijskoga paralogizma

Dijalektički privid u racionalnoj psihologiji osniva se na zamjenjivanju ideje uma (čiste inteligencije) s pojmom misaonoga bića, koji je u svim dijelovima neodređen. Ja pomišljam samoga sebe radi nekoga mogućeg iskustva, apstrahirajući još od svakoga zbiljskog iskustva, pa zaključujem iz toga da ja svoje egzistencije mogu postati svjestan i izvan iskustva i njegovih empirijskih uvjeta. Prema tome ja moguću apstrakciju od svoje empirijski određene egzistencije zamjenjujem s tobožnjom sviješću neke odvojeno moguće egzistencije svoga misaonog sopstva, pa mislim da ono supstancijalno u sebi spoznajem kao transcendentalni subjekt, jer imam u mislima samo jedinstvo svijesti koje leži u osnovi svemu određivanju kao čistoj formi spoznaje.

Zadaća, da se objasni zajednica duše s tijelom, zapravo ne ide u onu psihologiju o kojoj je ovdje govor, jer je njena namjera da osobnost duše dokaže i izvan te zajednice (poslije smrti), pa je prema tome u pravome smislu transcendentna, premda se bavi objektom iskustva, ali samo ukoliko on prestaje biti predmetom iskustva. Međutim se prema našem učenju i na to može dati dovoljan odgovor. Poteškoća, koju je prouzročila ova zadaća, sastoji se, kako je poznato, u pretpostavljenoj raznovrsnosti predmeta unutrašnjeg osjetila (duše) i predmeta vanjskih osjetila, jer onome pripada samo vrijeme, a ovome i prostor kao formalni uvjet njihova zora. No ako se promisli

da se u tome obje ove vrste predmeta ne razlikuju međusobno po unutrašnjosti, nego samo ukoliko se jedan drugome pojavljuje izvana, dakle da ono što je osnovom pojavi materije kao stvari same o sebi možda nije tako raznovrsno, onda ta teškoća iščezava, pa preostaje samo još ova poteškoća, kako je uopće moguća zajednica supstancija. Rješavanje ove poteškoće leži posve izvan područja psihologije, a bez sumnje i izvan svake ljudske spoznaje, kao što će čitalac lako pogoditi prema onome što je u analitici bilo rečeno o osnovnim snagama i moćima.

Opća primjedba koja se tiče prijelaza od racionalne psihologije na kozmologiju

Sud: ja mislim ili ja egzistiram misaono, jest empirijski sud. No takvome je sudu osnova empirijski zor, dakle i pomišljeni objekt kao pojava, pa se tako čini da bi se duša prema našoj teoriji, čak u mišljenju, potpuno i sasvim pretvorila u pojavu i da se na taj način u stvari sama naša svijest kao čisti privid ne bi smjela odnositi ni na što.

Mišljenje, uzeto za sebe, samo je logička funkcija, dakle čisti spontanitet vezanja raznolikosti mogućega zora, pa nipošto ne prikazuje subjekt svijesti kao pojavu, jednostavno zato što se nikako ne obazire na način zrenja, je li osjetilno ili intelektualno. Ja se na taj način sam sebi ne predočujem ni kakav jesam ni kako se sebi pojavljujem, nego ja sebe samo pomišljam kao svaki objekt uopće, od čijega načina zrenja apstrahiram. Ako ja ovdje sebe predočujem kao subjekt misli ili i kao osnovu mišljenja, onda ti načini predočivanja ne znače kategorije supstancije ili uzroka, jer su kategorije one funkcije mišljenja (suđenja) koje su već primijenjene na naše osjetilno zrenje, koje bi se dakako zahtijevalo kad bih ja sebe htio spoznati. No ja sebe hoću da postanem svjestan samo ukoliko mislim. Kako je moje vlastito sopstvo dano u zrenju, to ga ostavljam po strani, a tu bi ono meni koji mislim, ali ne ukoliko mislim, moglo biti samo pojava. Kod samoga mišljenja ja sam u svijesti samoga sebe samo biće, ali o kojemu mi dakako na taj način još ništa nije dano za mišljenje.

Međutim sud: ja mislim, ukoliko on kaže toliko koliko: ja egzistiram misaono, nije obična logička funkcija, nego određuje

subjekt (koji je onda ujedno objekt) u pogledu egzistencije, pa se ne može zbivati bez unutrašnjeg osjetila kojega zrenje nikada ne daje objekt kao stvar samu po sebi, nego samo pojavu. U tome sudu dakle već nije više primijenjen spontanitet mišljenja, nego i receptivitet zora, tj. primijenjeno je mišljenje samoga sebe na empirijski zor upravo istoga subjekta. U empirijskome zoru moralo bi dakle misaono sopstvo tražiti uvjete upotrebe svojih logičkih funkcija za kategorije supstancije, uzroka itd., da bi sebe kao objekt sam o sebi označilo ne samo pomoću ja, nego da bi odredilo i način svoje opstojnosti tj. da bi sebe spoznalo kao noumenon. To je pak nemoguće, jer je unutrašnje empirijsko zrenje osjetilno, pa daje samo podatke pojave koja objektu čiste svijesti ništa ne pruža za spoznaju njegove odvojene egzistencije, nego može služiti samo radi iskustva.

No pretpostavimo da bi se kasnije, ne u iskustvu, nego u određenim (ne jednostavno logičkim pravilima, nego) a priori određenim zakonima čiste umske upotrebe koji se tiču naše egzistencije, našlo povoda da sebe u pogledu svoje vlastite opstojnosti potpuno a priori pretpostavimo kao zakonodavne i kao da određujemo samu tu egzistenciju, onda bi se na taj način otkrio spontanitet prema kojemu bi naša zbilja bila odrediva, a da za to ne bi bilo potrebno empirijsko zrenje. I tu bismo opazili da je u svijesti naše opstojnosti a priori sadržano nešto što može poslužiti, da našu samo osjetilno potpuno odredivu egzistenciju ipak odredi u pogledu određene unutrašnje moći u odnosu prema nekom inteligibilnom (svakako samo pomišljenom) svijetu.

No unatoč tome ne bi to ni najmanje unaprijedilo sve one pokušaje u racionalnoj psihologiji. Jer onom divljenja vrijednom moći, koja mi najprije očituje svijest o moralnome zakonu, imao bih doduše načelo određenja svoje egzistencije, koje je čisto intelektualno, ali pomoću kojih predikata? Samo pomoću onih, koji mi moraju biti dani u osjetilnome zoru, i tako bih opet dospio tamo gdje sam bio u racionalnoj psihologiji, naime do potrebe osjetilnih zorova, da bih pribavio značenja svojim razumskim pojmovima, supstanciji, uzroku itd. pomoću kojih jedino mogu imati spoznaju o sebi, ali oni zorovi nikada mi ne mogu pomoći da prijeđem preko područja iskustva. Međutim ću u pogledu praktične primjene, koja je uvijek upravljena na predmete iskustva, imati prava da te pojmove primjereno teorijskoj upotrebi primijenim na slobodu i subjekt, jer pod njima

razumijevam samo logičke funkcije subjekta i predikata, razloga i posljedice, prema kojima se radnje i djelovanja primjereno onim zakonima određuju tako, da se ujedno s prirodnim zakonima mogu objasniti primjereno kategorijama supstancije i uzroka, premda proizlaze iz posve drugoga načela. To je valjalo reći samo za sprečavanje nesporazuma kojemu se lako izvrgava nauka o našemu samozoru kao pojavi. Dalje će biti prigode da se to primijeni.

Bilješka o izdanjima Kantove *Kritike čistoga uma*

Ovo izdanje Kantove *Kritike čistoga uma* preveo je naš poznati prevodilac Viktor Sonnenfeld u čijim su prijevodima izašla kod nas mnoga djela klasičnog njemačkog idealizma. Uz Kantova također Fichteova, Schellingova i Hegelova djela. Upravo tim područjem filozofske literature bavio se naš prevodilac gotovo čitav svoj život.

Kritika je prevedena prema drugom popravljenom njemačkom izdanju priređivača Karla Kehrbacha, a sadrži tekst prvoga izdanja iz godine 1781. s dodatkom svih dopuna koje je Kant unio u drugom izdanju 1787. godine. Ta dva izdanja (A i B) koja se u svojim dopunama i varijantama prilično razlikuju služe kao temelj mnogim kritičkim izdanjima ovoga klasičnog filozofskog djela. Uz taj osnovni tekst u bilješkama ispod crte Kehrbach navodi sve one neznatne ali interesantne varijante teksta, koji su najpoznatiji priređivači Kantova teksta u toku mnogih desetljeća zabilježili, držeći da u tim varijantama ispravljaju male različnosti Kantova izraza.

Djelo je prevedeno na jezike svih naroda koji se imalo ozbiljnije bave poviješću svjetske filozofije. A mi smo se Hrvati ovim prijevodom javili eto tek nakon 200 godina. Svakako u znatnom zaostatku! Srbi su izdali svoju varijantu prijevoda (dr Nikola Popović) u trećem izdanju 1976.

U Kantovoj domovini djelo je doživjelo čitav niz izdanja. Osim navedenih izdanja (A i B) izašla su još 3 izdanja za Kantova života, a nakon njegove smrti 2 izdanja, ali svih šest samo u varijanti drugog izdanja (B). A upravo te varijante bile su predmet mnogih kontroverznih tumačenja osnovnih ideja Kantove filozofije. Već Jacobi (1787) za Kantova života (u knjizi o Humeu) upozorava na znatne razlike prvoga (A) i drugoga (B) izdanja, koje je prema njegovu mišljenju poboljšano, a Schopenhauer, inače veliki sljedbenik i poštivalac Kanta, u svom poznatom pismu Rosenkranzu (24. VIII 1837) ocjenjuje da je Kant promjenama u drugom izdanju djelo »osakatio, nagrdio i pokvario«, a sve u težnji da svojim krivim tumačima — a zapravo zbog nerazumijevanja osnovne ideje djela — sadržaj *Kritike* jasnije izloži. To Kantovo tumačenje i popravljanje Schopenhauer, dakle, vrednuje negativno. Rosenkranz-Schubertovo izdanje iz godine 1837. sveukupnih Kantovih djela donosi prvi puta u jednoj knjizi oba izdanja *Kritike*, uzimajući prvo kao temeljno, a drugo u suplementima, gdje su izostavke u B izdanju pod crtom

označene, uvažavajući napomene Schopenhauera. Nasuprot tome Hartensteinovo izdanje (također 1837. i 1867. u sveukupnim djelima, a i u separatnom izdanju 1853. i 1868) pretpostavlja drugo (B) izdanje kao važnije, a varijante prvoga (A) izdanja stavlja u bilješke i dodatke. Prepuštajući Kantovim interpretima da uoče razlike obaju izdanja, on ipak drži da su Kantov predgovor i uvod drugoga izdanja (B) poboljšanje prvoga. Upozorava na prednosti drugog izdanja braneći tako Kanta od Schopenhauerovih radikalnih negativnih ocjena.

Kirchmannovo izdanje iz godine 1S68. i kasnije jednostavno je pretiskano Hartensteinovo.

Prema Kehrbachovom izdanju iz godine 1877, 1878. a i kasnije kao i prema drugom popravljenom izdanju u Reclam-biblioteci, učinjen je ovaj naš prijevod. Dana su u cjelini oba teksta (A i B): prvotni kao osnovni, a drugi u cjelini kao dodatni, i to djelomično unutar samoga teksta (to je u našem izdanju tiskano polumasnim slovima) a djelomično u suplementima, tako da naši čitači i novi naši Kantovi interpreti imaju sveukupnu egzaktnu građu pred sobom. Na njima je — a ne na izdavaču teksta (!) — da ocijene razvoj Kantove misli i njegov pokušaj da osvijetli i uskladi sve eventualne disharmoničnosti koje se mogu naći u svakom ljudskom djelu izvedenom pod vidom jedne ideje.

Spomenimo još kritička izdanja Adickesa (1889), Vorliindera (1899), Erdmanna (1900), Valentinera (1901, 1919), Cassirera (1912) i Görlandovo (1922), u kojima su manje revizije i korekture teksta [Mellina, Grilla, Meyera, Michelisa, Medicusa, Willea, Riehla Rochesa i dr.; sve su to ispravljane više-manje ortografske i slagarske pogreške, oko kojih se Kant, tvrde svjedoci, nije mnogo trudio, kao ni oko interpunkcije, koja je prema današnjoj nešto zastarjela] ušle u sva iduća novija kritička izdanja do danas najpoznatije Schmidtove redakcije u izdanju Felixa Meinera (od godine 1926, 1930, 1956, 1971, 1976), a koja se tekstovno uz ortografske korekture podudara s Kehrbachovim izdanjem, onda možemo biti sigurni, da je za poznavanje Kanta i naš znanstveno-istraživački rad ovaj hrvatski prijevod temeljit i pouzdan. Na početku našega stoljeća (1902) počela je Pruska akademija izdavati sveukupna djela Kantova pa je do 1980. izdala 29 knjiga, a predviđene su još dvije *(Predavanja).* U tom nizu izdana je *Kritika čistoga uma* u III i IV knjizi. U III knjizi je kompletno drugo izdanje (B), a u IV knjizi I izdanje (A), ali samo do završetka poglavlja *O paralogizmima;* to je otprilike polovica *Kritike.* Obje su knjige izdane 1911. godine. Oba su ta sveska (III i IV) izdana ponovno u pretisku 1973.

Ova je izdanja priredio veliki poznavalac Kantova djela Benno Erdmann, u čijoj je redakciji, kako već spomenusmo, izišla *Kritika* 1900. U IV knjizi tiskana su još djela *Prolegomena, Osnove metafizike ćudorednosti* i *Metafizičke osnove prirodne znanosti,* od kojih su prva dva djela tiskana u hrvatskom, Sonnenfeldovu prijevodu u izdanjima Matice hrvatske (1953) pod zajedničkim naslovom Dvije *rasprave.* Dakako da je to Akademijino izdanje s tim odvojkom u dvije knjige neupotrebivo za prevođenje, jer nam se donosi u usporednom nizu tekstove obih izdanja, koji su u ovom našem izdanju, da bi se jasno razaznalo, tiskani sa dviju vrsta slova. Za samu pak znanstvenu interpretaciju Kantove misli oba su izdanja (A i B) — ako se ne priklonimo Schopenhauerovoj ocjeni — jednako važna.

Za naše izdanje *Kritike čistoga uma* nije uopće važno ovo sveukupno izdanje Pruske akademije, koje je prema riječima predgovora izdavača Wilhelma Diltheja (1902) (a po inicijativi E. Zellera) imalo osnovnu zadaću da predoči razvojne crte sveukupnog Kantova životnog djela, a u kome slučaju nema uz samu *Kritiku čistoga uma* nikakvih osebujnih napomena ni tekstovnih promjena. Ona se u raspravama često navodi zbog fiksirane numeracije uz odlomke samog teksta, koji je identičan s našim prijevodom koji je bez te numeracije. Dilthey tek drži da će taj dokumentarno izložen sveukupni povijesni put Kantova stvaralaštva u ovom izdanju Pruske akademije prekinuti mnoge prepirke Kantovih istraživača u interpretaciji izvora osnovnih pojmova Kantova shvaćanja koji tom sveukupnošću dobivaju objektivnu dokumentarnu osnovicu: dakako ne misleći pri tome na sve suptilnije mogućnosti novih izvoda iz ovoga genijalnog preobražaja osnovnog stava i pogleda na funkciju filozofske misli uopće.

Uz ova navedena kritična izdanja izašlo je na njemačkom jeziku još mnogo izdanja — što sveukupnih Kantovih djela, a što odvojene Kantove *Kritike čistoga uma.*

Možda će nas neki dobri poznavalac Kantovih izdanja zapitati zašto je ovo izdanje izdano prema Kehrbachovom, a ne prema najnovijem Schmidtovom izdanju (1974)?! Nije razlog samo činjenica što sebi izdavač Felix Meiner zadržava izdavačko pravo na novi poredak teksta, a uz to čak i na prevođenje, a tome u ovom povijesno-ekonomskom času ne bismo mogli ni udovoljiti, nego više zato što je Kantov tekst do u sitnice identičan u oba izdanja, a sam original ispod i iznad crte složeni poredak prvog (A) i drugog (B) izdanja kod Schmidta nije praktičniji od ovoga Kehrbachovog, koji je bio osnovica kod Sonnenfeldovog prevodilačkog rada. Schmidtov

se razlikuje od Kehrbachovog samo u tehničkoj novosloženosti teksta, a sam Schmidt kaže da je to »preradba nekadašnjeg Kehrbachovog izdanja«. Gerhard Lehmann, jedan od suvremenih suurednika Kantovih sabranih djela Berlinske akademije, naziva ovo Kehrbachovo izdanje »glasovitim, s obzirom na kritičnost teksta odličnim izdanjem *Kritike čistoga urna«.*

U Kehrbachovom izdanju uzeto je za osnovicu prvo izdanje (A), a uz to su sve varijante drugoga (B) izdanja označene, i to ili kao »izostavci« ili kao »preradbe« ili kao »dodaci«. A sve je to u našem prijevodu vidljivo označeno, pa je tako pomoć jednako početnicima u studiju Kanta kao i znanstvenim istraživačima, koji će se i kod nas pridruživati onom mnoštvu Kantovih poznavalaca i interpreta, koji nadopunjuju u komentarima autorovo bogatstvo misli, koje se i nakon 200 godina još uvijek i sve intenzivnije nastavlja.

Terminološki, Sonnenfeld ostaje na već uvedenoj našoj filozofskoj praksi ne uvodeći nikakve novotarije, pa je djelo uklopivo u naše tradicionalno fifozofsko raspravljanje.

Ovaj prijevod Kantove *Kritike čistoga uma* svakako popunjava golemu prazninu u našoj literaturi svjetskih filozofskih klasika, a s već izdanim djelima: *Kritike praktičkoga uma* (1956$^{\mathrm{I}}$, 1974$^{\mathrm{II}}$) i *Kritike rasudne snage* (1957) — koja su kod nas tiskana u »Kulturi« i »Naprijedu« (također u prijevodu Sonnenfelda!) popunjava potrebnu, neophodnu cjelinu Kantovih djela iz njegova »kritičkoga razdoblja«. Da je Kantovo djelo *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* u Sonnenfeldovu prijevodu objavljeno u Matici hrvatskoj 1953. spomenuto je već u ovome tekstu. Valjalo bi svakako i to djelo sada ponovno izdati, jer ga je Kant napisao poslije izdanja *Kritike,* kad izlaganja u *Kritici* nisu ni tadašnjim stručnjacima bila dovoljno jasna, pa ih je valjalo u drugoj analitičkoj varijanti učiniti razumljivijima. Svakako bi *Prolegomena* uz *Kritiku* značila njenu nadopunu za razumijevanje.

Vladimir Filipović

KRATKA KANTOVA BIOGRAFIJA

Immanuel Kant (1724—1804) bio je četvrto dijete (od jedanaestom) remenarskog obrtnika u Königsbergu (današnji Kaliningrad). Pređi su mu bili doseljenici iz škotske. Bio je kod kuće odgojen u pijetističkom duhu. Nakon dvije godine gradske osnovne škole postaje đak glasovitog zavoda »Collegium Fridericianum« (1732—1740), u kome ga je odbijao strogo pijetistički duh, ali je učio ozbiljno klasične jezike, pa je nakon toga pisao i na latinskom jeziku. Od godine 1740. studirao je u Königsbergu filozofiju, matematiku, prirodne znanosti i teologiju. Kad mu je 1746. umro otac morao je iz ekonomskih razloga zasluživati kruh kao kućni učitelj u različitim obiteljima sve do 1755, kada se habilitirao za privatnog docenta i živio od predavačkih honorara, koji su bili više nego skromni. Iste je godine izdao svoje djelo *Općenita povijest prirode i teorija neba,* zahvaljujući kojem je postao začetnik kasnije poznate Kant-Laplaceove teorije o nastanku zvjezdanog sustava.

Dva puta je Kant propao na izboru za profesora u Königsbergu. Na pozive za profesora u Erlangenu i Jeni nije se odazvao. Prvo stalno mjesto dobio je u 42. godini (1765) kao pomoćni bibliotekar u Dvorskoj biblioteci rodnoga grada. Konačno, nakon dugog čekanja (15 godina privatni docent) postaje u Königsbergu profesor 1770, u 46. godini života. Postao je profesor logike i metafizike, a prije toga je predavao matematiku, fiziku, moralnu filozofiju i prirodno pravo, prirodnu teologiju, antropologiju, fizičku geografiju sve do pedagogije, 14 do 22 sata tjedno. Postavši profesor smanjio je satnicu.

Kant je bio veoma društven ali ženio se nije nikada. Kućanstvo mu je vodio kućni sluga, a u starijim godinama i kuharica, jer je često imao goste na ručku. Gosti mu nisu bili stručni kolege nego građani, prijatelji s kojima je raspravljao svestrano o pitanjima politike, gospodarstva i svagdašnjice, najmanje o filozofiji. Sve je to kao odmor prolazilo u duhovitom i šaljivom tonu ali u okviru punine života. Živio je programirano od 5 sati ujutro do 10 sati uveče, pa su po točnosti njegova življenja, zapravo dnevne šetnje, sumještani podešavali satove. Nikada u životu nije napustio svoje rodno mjesto, a uz to je teoretski poznavao svjetsku geografiju na čuđenje stranaca. Rousseau ga je naučio cijeniti široki krug ljudi.

Svoj kritički filozofski sustav nije nikada predavao, no čitav je život prenosio slobodno znanje ne vezujući studente za svoja izlaganja. Nije

studente učio filozofiju nego ih je učio da filozofiraju. Nije bio jednostavno za prijenos gotovih misli nego za učenje mišljenja.

Za vrijeme zauzimanja funkcije dekana na fakultetu i rektora na sveučilištu pokazao se čovjekom savjesnih i brižnih akcija za zajednicu. Značajan je njegov sukob s ministrom prosvjete u vezi s predavanjima o filozofiji religije, ali se suzdržao od kasnijih predavanja o toj tematici. Svakako se u tom odražavalo doba znanstvene netolerancije. Šutio je, ali nije »nikada govorio što nije mislio«, pa tako nije dolazio u sukob sa savješću.

I najapstraktnija je predavanja povezivao s aktualnošću života, pa Herder dojmove s njegovih predavanja (u spisu *Pisma za unapređenje humaniteta)* opisuje ovako: »Imao sam sreću poznavati jednoga filozofa koji je bio moj učitelj. On je i u poodmaklim godinama pokazivao radosnu živost mladića, a što se kod njega i u kasnoj starosti očitovalo. Njegovo visoko, za mišljenje građeno čelo bijaše izvorište nerazorive vedrine i radosti. S njegovih je usana tekao govor bogat mislima. Služio se šalom, vicem i raspoloženjem, a njegovo poučno predavanje bio je zabavni saobraćaj... Ni prema čemu vrijednom znanja nije bio ravnodušan. Svagda se vraćao na poznavanja prirode i na moralnu vrijednost čovjeka. Silio je na razmišljanje, a despotizam je bio njegovoj ćudi stran. Taj čovjek, kojega spominjem s velikom zahvalnošću i poštovanjem bio je Immanuel Kant«!

Samo učenjak takvih pogleda i načina mogao je stvoriti sustav prihvatljiv za sve kritične misaone ljude svijeta.

* * *

Napisao je za života vrlo mnogo, ali mi ćemo navesti samo ona djela u kuj ima se ostvaruje misao njegove kritičke filozofije, njegovog transcendentalnog kritičkog idealizma, koja je sam za života izdao:

Osim habilitacionog spisa *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) i glavnog životnog djela *Kritike čistoga uma* (1781) napisao je *Proiegomenu za svaku buduću metafiziku* (1783), *Osnovu za metafiziku ćudoređa* (1785), *Metafizičke osnove prirodne znanosti* (1786), *Kritiku praktičkoga uma* (1788), *Kritiku rasudne moći* (1790), *Religiju unutar granica samoga uma* (1793), *Metafiziku ćudoređa* (1797) i *Antropologiju sastavljenu u pragmatičkom vidu* (1798).

Umro je 12. veljače 1804.

V. F.

KANTOVA »KRITIKA ČISTOGA UMA« — DANAS

U povodu nedavne dvjestogodišnjice prvog izdanja[448]

I

Nedavno se navršilo 200 godina što je prvi puta objavljena Kantova *Krinka čistoga uma* (1781), ovo klasično djelo svjetske filozofske misli, djelo koje ulazi u red onih fundamentalnih djela bez kojih se poslije njih ne može kritički filozofirati. To znadu i oni poznavaoci filozofije koji se Kantu suprotstavljaju.

Svjetska filozofska baština prezentirana je s neizmjernim brojem značajnih djela, koja su uklopljena u neizdvojivi dijalektički niz, jer ni jedno nije bez svog izvorišta i utjecaja, kako je to u svojoj *Povijesti filozofije* pokazao Hegel. No valja ih ipak prema značenju svrstati na tri stupnja povijesno-vrijednosnog poretka:

a) Jedno su ona djela koja su živjela u svome vremenu i prostoru te imaju tek povijesno značenje za razumijevanje svoga doba i svoje sredine. Ona su odraz punine života svoje tadašnjice. Zahvaljujući njima ondašnje doba i tamošnja sredina dobivaju svoju specifičnu kulturno-povijesnu oznaku. Određeno vrijeme je po tim djelima u povijesti kulture ono što jest, a ta djela čine razumljivu kariku u dotičnom povijesnom razdoblju.

b) Druga su ona djela bez kojih je nerazumljiv neki povijesno-revolucionarni skok razvoja svjetske filozofske misli. Ona znače otvaranje općenito nekih posve novih obzora. Ona obilježavaju očit prijelom s prošlošću i početak novog misaonog puta. Ona su prekretnice u dijalektičkom kontinuitetu kao izvorišta posve novih vidika pri čemu obogaćuju općenito filozofsku misao. No ona se kasnije utapaju i gube u cjelini trajanja filozofske misli. Ona se u cjelinu uključuju, ali samostalno više ne žive.

c) Treća su pak ona djela koja uz prvotne dvije oznake ostaju u cjelini zauvijek aktualno prisutna u svakom budućem filozofskom stvaralaštvu, jer bez pitanja koja ona postavljaju nema razumijevanja bogatstva i opstojnosti svake buduće filozofske misli. Ona žive u svojoj prisutnoj osobitosti uklopljena u život svake filozofije koja nakon njih slijedi. Ona ulaze u povijest kao neotkloniv dio svakog budućeg filozofiranja.

Među takva (c) se djela nesumnjivo svrstava i Kantova *Kritika čistoga uma*. Bez poznavanja toga djela ne može se voditi ni jedan filozofski dijalog, slagao se netko s Kantom ili ne. Zahvaljujući njegovoj filozofiji postavljena su pitanja neotkloniva za svako postkantovsko filozofiranje.

Djela poput ovog Kantovog dobivaju oznaku klasičnosti temeljenu na neizostavnosti svog ostanka u nastavku svjetskog filozofiranja. To su djela koja ostvaruju trajno prisutni faktor sveopćeg evropskog filozofiranja, koje je uvijek nastavak njihovih neotklonivih problema. Takva su djela prije Kanta npr. ona iz davne prošlosti, bez kojih se ne može voditi ni jedan ozbiljni filozofski dijalog ni danas. Bez poznavanja Platona i Aristotela nema ni suvremene filozofije, jer su oni svagda prisutni kao osnove u evropskom filozofiranju. Nakon njih — tih suprotstavljenih obretnika evropske filozofske misli — nećemo ni danas razumjeti nikakva, ni najnovija ni najrevolucionarnija kretanja svjetske filozofske misli. Ona predstavljaju kamene temeljce svih okretnica evropskoga, a time i svjetskoga filozofiranja, jer su pitanja koja ona postavljaju kao otvorene probleme neotklonivi temelji u svakom budućem svjetskom filozofiranju.

Kant ulazi u malobrojni niz filozofa koji postaju i ostaju opći svjetski klasici filozofije. Tu činjenicu ne bi mogao negirati ni jedan poznavalac povijesti filozofije.

Za Kanta je Martin Heidegger u svojim predavanjima (1927/28) o *Kritici čistoga uma (Fenomenološka interpretacija Kantove »Kritike čistoga uma«,* Frankfurt 1977) napisao ovo: *»Kritikom čistoga uma* stavljena je u jedno novo svjetlo prethodna filozofija sve tamo od Antike, a za budućnost je ona započinjanje jedne nove problematike«. Heidegger u svojim izvođenjima na 436 stranica pokazuje neotklonivost Kantovih problema iz suvremenog načina filozofiranja, u koje, dakako, ulazi i njegovo. Ta on je nekoliko svojih knjiga posvetio samo izvođenju Kantovih filozofskih misli *(Kant i problem metafizike, Kantova teza o bitku, Pitanje o stvari. Uz Kantovo učenje o transcendentalnim aksiomima* i dr.) Schelling je davno prije Heideggera godine 1804. u »Franačkim učenjačkim novinama« napisao, da će »slika Kantova duha u svojoj posve zatvorenoj jedinstvenosti sjati u čitavoj budućnosti filozofskoga svijeta.« — Jaspers je pak u suvremenoj, izvanrednoj monografiji o Kantu postavio ovu tezu: »Kantov je korak jedinstven u svjetskoj povijesti filozofije. Nakon Platona nije učinjen ni jedan korak na Zapadu koji bi u oporoj atmosferi mišljenja izazvao tako prekretničke posljedice.«

Ne samo ove Schellingove, Heideggerove i Jaspersove teze nego i sveukupna povijest svjetske filozofije stavlja spomenuto Kantovo djelo među nekoliko najvažnijih djela svjetske filozofske baštine. Kuno Fischer, značajni povjesničar filozofije, naziva to djelo »prekretnicom na razvojnom putu svjetske filozofije«. Kantova knjiga nije ocijenjena samo u ograničenosti njenoga filozofskoga značenja, nego kao postojana i neiscrpna norma u razvoju znanstvenoga mišljenja uopće.

II

Uz navedene se teze nameće za nas pitanje: u čemu je to trajno značenje *Kritike čistoga uma* u razvoju svjetske filozofske misli i, konačno, u čemu leži aktualnost problematike ove knjige danas?

Sam naslov djela *Kritika čistoga uma* sadrži dvoznačni zadatak. To je kritika koju o ljudskom znanju uopće provodi čisti um *(gen. subjectlvus),* ali i kritika kojom se sam čisti um dovodi u kritičko razmatranje *(gen. objectlvus).* Kritikom se ispituju načini znanstvenoga spoznavanja, a time se u isti mah omjeravaju moći ljudskog uma, a to su pitanja na koja ne odgovara tradicionalna filozofija, koja se baš zbog toga zapletala u kontradikcije spekulativnih prepiranja. Kantovo pitanje u tome predstavlja revolucionarni čin mišljenja bez koga — očito — ni suvremena znanstvena ni filozofska misao ne mogu opstojati. Kant se odnosi negativno-kritički prema cjelokupnoj tada suvremenoj, a uz to i tradicionalnoj klasičnoj filozofiji ukazujući na aporije koje nastaju zbog metodičkih razloga, a očituju se u miješanju osjetilne i intelektuale spoznaje. Kant je tražio posve novu zajedničku znanstvenu osnovu u čitavoj znanstvenoj upitnosti. Tradicionalna je metafizika bila znanost o načelima postojećeg, a Kant pretpostavlja kao nuždan kritički uvod — znanost o načelima spoznaje, koja tek zatim omogućuje odgovore na postojeće.

Kant živi u doba evropskog prosvjetiteljstva, kojeg je i sam ponajprije aktivni sudionik sve do vremena kada to u svojoj kritičkoj fazi filozofije prevladava i nakon čega počinje u Njemačkoj novo kulturno razdoblje prema Kantu okarakteriziranog kriticizma.

Sam je Kant sjajno okarakterizirao prosvjetiteljstvo ovim riječima: »Prosvjetiteljstvo predstavlja izlazak čovjeka iz njegove samoskrivljene nepunoljetnosti. Nepunoljetnost znači nemogućnost služiti se bez vodstva nekoga drugoga sam svojim razumom. Samoskrivljena je ta nepunoljetnost, jer njen uzrok ne leži u nedostatku razuma nego u

nedostatku odlučnosti i hrabrosti da se netko njime služi bez vodstva nekoga drugoga. *Sapere aude!* Imati hrabrosti služiti se vlastitim razumom jest izborna teza prosvjetiteljstva. Lijenost i kukavičluk su uzroci zašto tako mnogo ljudi, nakon što su prirodu odavna oslobodili tuđega vodstva, ipak cjeloživotno rado ostaju nepunoljetni i zašto biva drugima tako lako da im se nametnu za njihove staratelje. Tako je komotno biti nepunoljetan«. Zar ova točna oznaka uzročnosti neprosviježenosti ne pokazuje jasno da ni danas nije još velik dio čovječanstva ušao u fazu prosvjetiteljstva.

Prevladavajući prosvjetiteljstvo u kome je čovjek idejom humaniteta postao samosvrhom, Kant nalazi toj ideji pravu mjeru kada joj horizonte ograničava na skučenost (ograničenost) ljudske svijesti, ograničenost unutar koje se čovjek sigurno kritički kreće pitanjima svoje spoznajne moći. Ta ljudska spoznajna moć, uvidom u svoju ograničenost, utemeljuje čovjeku njegovu stvaralačku samosvijest, koja doduše nije apsolutna, nije božanska, ali nije ni od prirode nametnuta u smislu bilo koje teorije odraza. Ona je ljudska, i to sveopće ljudska, koja je kroz tisućljeća ostala u stanju nesamosvijesnosti i samozaboravljenosti. Kant je pak podvrgnuo analizi spoznajni faktor čovjekove svijesti. I upravo to kritičko osvjetljenje ljudske spoznajne moći daje vremenu poslije Kanta oznaku ne samo filozofskoga nego i općeznanstvenoga kriticizma.

Upravo tema ljudskoga razuma i uma ostaje temeljni problem Kantovih razmišljanja i kritičkih ocjena. U prosvjetiteljstvu otkrivena moć slobodne ljudske spoznaje zadaje pitanje o mogućnostima i granicama te slobode, a od koga se pitanja otvaraju obzori Kantovih kritičkih refleksija, koja ograničuju pitanje ljudske slobode na faktičnu ograničenost njegova bića. Spomenuta je skrivena pitanja Kant upravo otkrio i svojim otkrićima pomogao da se na njih odgovori. Samosvijest i samokritika svijesti postala je temeljno pitanje općeznanstvene refleksije, a upravljeno protiv imanentne naklonosti za samokontradikciju u koju se ljudski um često zapleće. U *Prolegomenama* tvrdi Kant: »Svijet je sit metafizičkih tvrdnja; žele se mogućnosti ove znanosti, izvori, iz kojih se u njoj može izvesti izvjesnost i sigurni kriteriji za razlikovanje dijalektičkog privida čistoga uma od istine« (140). Dijalektičkim prividom naziva Kant svu dotadašnju tradicionalnu filozofiju koju je pod sumnju stavio Hume, ali nije mogao ni on pozitivno odgovoriti na postavljeno pitanje sumnje.

Empirizam, koji završava kod Humea skepsom, nije ni mogao drugačije, jer odriče subjektu svaku spoznajnu stvaralačku mogućnost.

Svijest je »tabula rasa« pasivno ispunjena tek svežnjem osjetnih dojmova. Svijest je prema tom shvaćanju rezultat okolnih dojmova i nema čak ni svoju posebnu kvalitetu. Sve u svijetu ima svoju kvalitativnu i kvantitativnu oznaku, sve što postoji u svijetu reagira na svoj način, jedino subjekt, jedino svijest nije o sebi ništa nego rezultanta izvanjskih dojmova. Toliko empirizam!

U spekulativnom konstruktivizmu racionalizma (Leibniz), koji u »urođenim idejama« nalazi rješenje metafizičkih problema, otkriva Kant očite dogmatske zablude. Sa Humeom i Leibnizom polemizira Kant na mnogo mjesta svoje *Kritike* ukazujući na presudnu ulogu i značenje ljudske svijesti.

Kantov stav prema sveukupnoj tisućljetnoj evropskoj filozofiji koja se izražavala — kako ju je Kant okarakterizirao ekskluzivnom alternativom — ili u dogmatskoj metafizici ili tek u povremenom antimetafizičkom skepticizmu koji također završava svojim negativističkim dogmatizmom, bio je kritički obračun sa cijelom tradicijom koja je izrasla iz prirodne potrebe čovjeka za upitnostima metafizičke prirode. Ukazujući na to kako su pojedina znanstvena područja kao matematika, fizika i logika razvile svoj jedinstveni stadij objektivne znanstvenosti, a metafizika to dosada nije, Kant zaključuje da metafizika zbog toga još ne zaslužuje naziv znanosti; činjenice uistinu dokazuju da je područje metafizike »poprište beskonačnih prepirki, i prirodna potreba čovjeka«. Tu prirodnu potrebu čovjeka izložio je Kant u prvoj rečenici svoje *Kritike*, koja će još biti citirana.

Kantu je, kao što vidimo, pojam filozofije i metafizike identičan, a njeni problemi predstavljaju temeljna i prirodna, a time i neotkloniva pitanja ljudske svijesti, potom i doživljajnosti svijeta uopće. Taj inače najoštriji kritičar sveukupne tradicionalne metafizike nije negirao potrebu njena opstanka ni njen smisao, nego je tražio baš suprotno od toga: mogućnost njene znanstvene utemeljenosti. Negirao je »monopol sviju njenih dotadašnjih škola«, ali ne njeno izvorište u sveobuhvatnoj »zainteresiranosti čovjeka« za otkrićem svijeta u njegovu totalitetu, u cjelovitosti koja nije čovjeku izvorno, iskustveno data, ali je spoznajnoj ljudskoj moći nezaobilazno zadata. *Kritikom čistoga uma* nije tradiciji suprotstavljena nikakva gotova nova metafizika nego svijest o neminovnoj potrebi nje same. Kant tom *Kritikom* piše zapravo »traktat o metodi« koji bi morao postati i ostati kritički uvod za svaku buduću metafiziku — a usporedno s time i za znanost uopće — jer su mogućnošću metafizike prvi

puta postavljena posve nova i radikalno odlučna pitanja o uvjetima i mogućnostima spoznaje sveukupnosti u okviru znanosti koju ostvaruje filozofija, ona ista filozofija koja se u toj tematici dotada kretala neznanstvenim stazama.

Posve je jasno da već zbog visine svoga zadatka ovo Kantovo djelo ne može postati ni u kom obliku ni popularno ni lako razumljivo, i ako mu je tematika od »općeljudskog interesa«. Djelo valja u cjelini čitati, djelo valja studirati, potrebno je — što Heidegger kaže — na njemu »učiti filozofirati«, jer će sve upute i komentari nepovezani s cjelinom teksta ostati bez punoga značenja. Pri tome valja imati na umu da filozofirati znači prevladavati naivno-popularni način mišljenja jednim kritičnijim i dosljednijim a svima ljudima potrebnim.

Samo djelo već po izlasku nisu adekvatno shvatili Kantovi suvremenici, pa je Kant morao naskoro napisati razumljiviju interpretaciju njegova sadržaja u knjizi *Prolegomena za svaku buduću metafiziku,* (koju je u hrvatskom prijevodu objavila Matica hrvatska 1953), a gdje za *Kritiku* piše i ovo: »Ovaj je rad težak i traži odlučnog čitaoca, da se pomalo u sistem misaono uživljava, jer nije ništa postavljeno kao osnovica izuzevši um i tako, ne opirući se u bilo kakvu činjenicu, želimo spoznaju razviti iz njenih izvornih klica«.

U *Predgovoru* drugom izdanju *Kritike* (napisanom 6 godina nakon prvoga izdanja!) Kant piše: *»Kritika čistoga uma* ne može nikada postati popularna, no nije ni potrebno da to ona bude«.

Kant koji često s pravom ističe da je filozofija — a to kod njega znači metafizika — prirodna potreba čovjeka, ipak jasno upozorava da je nju nemoguće popularizirati, iako ona nije napisana za uski krug profesora nego za čitav svijet, ali za onaj svijet koji hoće da misli, a sadržana je i u skrivenim idejama onih koji ne misle.

Povjesničar filozofije Kuno Fischer ocjenjuje Kantovu *Kritiku čistoga uma* »jednim od najtežih i najzrelijih djela u povijesti filozofije, koja je pokrenula borbu ideja kroz stoljeća«. Nužno je dakle tome djelu prići ozbiljnijim studijem. Ono se mora u pojedinosti promisliti da bi se moglo u cjelini razumjeti.

III

Kada se u povodu dvjestogodišnjice prvog izdanja Kantove *Kritike*

čistoga uma sastao u Mainzu (4—8 IV. 1981) peti internacionalni »Kantkongres«, na kome su bili prisutni filozofi iz 36 zemalja svijeta s ukupno 143 referata, uz koje se javilo nekoliko stotina diskutanata, bio je dan jasni dokaz da Kant kao svesvjetski mislilac živi u aktualnosti svoje tematike danas mnogo više nego u doba kada je *Kritika* izašla (1781) te prvim izlaskom zbunila, tada izloženoj tematici nedorasle, žive mislioce. Danas ona više ne zbunjuje, ali živo uzbuđuje problematiku sveopćeg filozofiranja. Ona je živa čak i u svakodnevnom filozofskom raspravljanju. Uz ovaj glavni svjetski kongres u Mainzu održani su iste godine o *Kritici* internacionalni kongresi i u Americi i Sovjetskom savezu, pa čak i u Kini.

U referatima na kongresu uopće nije bilo riječi o *Kritici* kao muzealnom tek povijesno značajnom djelu, nego prvenstveno o njegovu značenju danas za evropsko a onda i svesvjetsko filozofiranje uopće. Kantova je misao u tima referatima bila neotklonivo povezana sa svim danas aktualnim pitanjima filozofije u kontekstu utemeljenja tih problema u *Kritici*. Bilo je govora o načinu suvremenog filozofiranja, koje je bezuvjetno povezano s Kantovim idejama. Tako nema ni struje ni škole ni problema suvremene filozofije, koji ne bi bili u bilo kojoj mjeri povezani s Kantom. Nema danas doduše isključivo Kantovih nastavljača, ali ima izvanrednih poznavalaca i komentatora Kantove filozofije.

Danas više nema interpreta Kanta koji bi, poput Fichtea, Schellinga ili Hegela izvodili svoje spekulativno-ontološke sustave nastavljajući tobože Kanta, a negirajući pritom Kantovu tezu o nespoznatljivosti transcendentnosti te svodeći gnoseološku ljudsku kreativnost na ontološki identitet svijesti i svijeta, što je započelo kada je Fichte ograničeni ljudski um protumačio kao apsolutni »Ja«, te time započeo tezu o identitetu svijesti i svijeta iz kojega je izvedena ideja sveukupnog idealiteta zbilje, a Hegel je mogao, zaboravivši Kantovu tezu o ograničenosti ljudskoga razuma, izvesti logiku kao metafiziku. Smisao Kantova pojma »stvari o sebi« bijaše kod njih posve zaboravljen.

Nema prema tome danas antiteza, koje se, iako u različnosti, nazivaju »klasičnim njemačkim idealizmom« čije osnovne ideje ne izlaze dosljedno iz Kantovih polazišta. I oni koji sebe smatraju Kantovim nastavljačima, nisu transcendentalnu filozofiju kritički dosljedno domislili, nego su je u osnovi prekoračivali. Posrijedi je kod njih, kao i kod novokantovaca, gubljenje iz vida svojevrsnosti Kantovih pitanja i vezanosti koju je Kantova metoda u sebi nosila. Oni su napustili Kantovo osnovno polazište o ograničenosti ljudske svijesti i time u krivom vidu identitetne filozofije

vratili kriticizam u razdoblje nove dogmatske metafizike.

Danas više ne žive ni »novokantovske škole«, koje su u dva ekstenzivna smjera (»badenska« i napose »marburška«) intenzivno djelovale u filozofskom životu druge polovice prošloga i počecima našega stoljeća, a koje su cjelokupnom Kantovu djelu dale isključivo značenje gnoseologije. Razvile su se zapravo u suprotstavljanju nefilozofskom pozitivizmu i situaciji koja je nastala prestankom novoidealizma. Liebmannova teza: »Valja se vratiti Kantu« i Windelbandova: »Razumjeti Kanta znači preko njega prijeći« postale su teze novih filozofskih strujanja.

Cijelu su Kantovu filozofiju — napose Marburžani — preusko interpretirali kao spoznajnu teoriju matematičkih prirodnih znanosti. »Samo mišljenje može odrediti, što može važiti kao bitak«. »Priroda je samo ono što formuliraju prirodne znanosti.« Filozofska misao novokantovaca isključuje Kantov pojam »stvari o sebi«; a što u biti predstavlja nesporazum s Kantom, premda su oni tada sebe držali autentičnim tumačem temeljnog Kantovog naučavanja. Novokantovci su ipak bili više znanstvenici specijalne znanosti nego filozofi univerzalnog značenja. Iako željom kantovci, oni su bili pozitivisti u Kantovu vidokrugu, a postavljali su pitanja isključivo gnoseologije nasuprot tadašnjoj neoidealističkoj ontologiji na jednoj strani, a naivnom materijalizmu na drugoj. Buntovni s Kantovim tezama ah ograničeni na uvodni Kantov tek gnoseološki zadatak, osiromašujući time Kanta u cjelini odnosn u njegovoj intenciji.

Oba su ta smjera kao tobožnji Kantovi nastavljači od njega otpali u nerazumijevanju njegova osnovnog stava. I Jaspers i Heidegger drže da i idealizam i novokantizam promašuju Kanta s njemu stranog shvaćanja i života i filozofije. Obje su struje, iako usmjerene duhom Kantove filozofije, krivi putokazi za razumijevanje njegovih osnovnih ideja. No bila su postavljena i kod novoidealista i novokantovaca svagda pitanja tko je pravi tumač ili dopunjač Kantove misli. Slična polazišta u Kantu filozofi danas više ne traže i nema Kantovih nastavljača u smislu novokantovaca ili idealističke filozofije identiteta.

Danas kada mislimo u duhu povijesti filozofije nema u živom filozofiranju ni »novoplatonika« ni »novoaristolelovaca« koji su se borbeno očitovali u filozofiji renesanse, a ipak ne bismo mogli reći da se danas filozofira bez prisutnosti Platona i Aristotela. Tako s istom sigurnošću možemo tvrditi da se u XX stoljeću ne može filozofirati bez

prisutnosti Kantovih problema, bez upitnosti koju je on postavio sveopćoj filozofskoj refleksiji. Tko bi to danas mogao ustvrditi ne bi imao nikakve veze s ozbiljnim filozofiranjem uopće. Čak i protivnici Kanta — a to su ponajviše oni koji ga nisu razumjeli! — ne mogu danas mimoići njegov problematski aktualitet. Kantova je misao općenitija, proširenija i sama sobom razumljivija nego ikada do sada. Ona živi u filozofiranju našega vremena s uzbudljivom suvremenom aktualnošću. a povezana sa sveukupnim filozofiranjem našega stoljeća. Dakako u drugačijem traženju nego što su to činili neoidealisti i neokantovci neposredno poslije njega.

Ovaj 5. »Kantkongres« izvršavao je upravo onaj zadatak, koji je prije 200 godina u završnim rečenicama *Kritike čistoga uma* sam Kant ovako izrazio: »Kritički je put jedino još otvoren. Ako je čitalac imao volje i strpljivosti da taj put u mome društvu prijeđe, neka sada on sudi ne bi li se još prije svršetka ovoga stoljeća, ako on ima volje svoje pridonijeti tome da se od *staze* napravi *carska cesta,* moglo postići ono što mnoga stoljeća nisu bila kadra izvršiti: naime da se ljudski um u onome što je u svako doba zabavljalo njegovu žudnju za znanjem, ali dosada uzalud, dovede do potpunog zadovoljenja«.

Nije se ta Kantova nada tada, u 18. stoljeću, ispunila, jer Kantovo stoljeće nije bilo doraslo da shvati dubinu njegove revolucionarne misli, da razumije njegova filozofska pitanja, da razumije tu radikalnu svojevrsnost filozofske refleksije, ali su zato iduća dva stoljeća jasno pokazala, da se posvuda pokušalo prijeći sa sigurne polazne »staze« na proširenje iste tematike, na širinu nove »carske ceste«. Razvoj filozofske misli nakon Kanta i nije bilo drugo nego primjenjivanje i proširivanje odgovora na filozofska pitanja što ih je postavio Kant, pa mnogi povjesničari filozofije to dvjestogodišnje razdoblje i nazivaju s pravom »postkantovska filozofija« ne misleći pri tom na vremensko određenje nego na tematiku te filozofije. Kantova je filozofska misao ona koju vrijeme nije moglo u njenom značenju smanjiti nego je sve više produbljuje. Od započete »staze« krenula je i na ovom kongresu kritička filozofska misao na »carsku cestu« na kojoj je ujedinila sve smjerove suvremene filozofije, pa su nakon analiza pojedinih dijelova *Kritike* na tom kongresu obrađena pojedina njena poglavlja sve od marksizma, analitičke filozofije, teorije znanosti i fizike pa do etičkih, političkih, društvenih aspekata, a ukazujući kako je Kantova misao živa i djelotvorna na svim područjima gdje se filozofira danas.

Iako je *Kritika čistoga uma* napisana isključivo za stručnjake, pa neće ni

samo djelo ni u budućnosti steći izvanstručnu popularnost (za što sam Kant, kako spomenusmo, tvrdi da nije ni potrebno), njene su osnovne ideje ušle u zajedničku znanstvenu i kulturnu svijest, pa su prema tome napisane za sve ljude koji su suglasni, sa Sokratom, da neistraženim životom nije vrijedno živjeti. Mimo Kanta se, poslije Kanta, ako se filozofski misli ne može misliti, pa i kada se s njegovim odgovorima u potpunosti ne slažemo, jer se njegova filozofska pitanja ne mogu mimoići. Ona sačinjavaju skup koji ulazi u osnovne interese čovjeka uopće a nisu refleksija za uski krug filozofa ili tek znanstvenika, nego za čovjeka uopće.

Pitanje koliko ljudska svijest sa svojim sposobnostima omogućava spoznaju svijeta ne može poslije Kanta biti mimoiđeno ni u jednoj osnovnoj filozofskoj refleksiji, a jednako tako ni u kritičkom izvanfilozofskom znanstvenom mišljenju uopće, pa čak ni u svakodnevnim makar i sakrivenim pretpostavkama ljudskoga razmišljanja, ako su doista razmišljanja. Sigurno je, ako se hoće nešto spoznati, trebalo bi prije biti jasno odgovoreno na pitanje možemo li nešto uopće spoznati, i kako. Ni grčka ni srednjovjekovna ni novija filozofija do Kanta, a ni ostale znanosti ne bave se uopće u ovom obliku pitanjem mogućnosti spoznaje. Pita se tek eventualno kako je moguća zabluda. Međutim da se uopće govori o zabludi i spoznaji potreba je za to svijest koja mora biti svakako u tu svrhu upitana, pa je tako Kant svuda nazočan danas više nego jučer. Kant s pravom sam u drugom *Uvodu* u *Kritiku* izlaže da se ne radi o nekoj staroj ili novoj školi filozofije, nego o ljudskim interesima uopće. Posrijedi su pitanja: što je čovjek, što može znati, što bi trebalo da čini i čemu se može nadati? Ta pitanja postavlja Kant već i u svojim predavanjima o logici.

U *Kritici čistoga uma* odgovara Kant na ovo prvo pitanje »kako i što čovjek može znati«. *Kritiku čistoga uma* Heidegger s pravom naziva »kritikom teoretskog uma«, i to našega ograničenoga, ljudskoga a ne nekog nedefiniranog apsolutnog uma.

Na druga dva pitanja odgovara Kant u druge dvije kritike *(Kritika praktičkoga uma* i *Kritika rasudne moći)* koje nisu ništa manje filozofski značajne za cjelinu Kantove misli. No mi ćemo se u ovom izlaganju ograničiti na prvo pitanje, na tematiku čistoga uma, iako se tek nakon analize sve tri kritike može dobiti odgovor na pitanje što je čovjek a preko njega i što je filozofija.

IV

Filozof H. G. Gadamer, danas svakako najznačajniji filozofski mislilac

u Njemačkoj posudio je za naslov svoga predavanja o Kantu jednu Goetheovu ocjenu o Napoleonovoj bitci kod Valmya, koju prigodice spominje i naš Matoš, a koja glasi: »Odavle i danas započinje jedna nova epoha svjetske povijesti«. Gadamer s pravom označuje Kanta začetnikom nove epohe najnovije povijesti filozofije prema kojoj neki povjesničari evropsku povijest filozofije dijele na dva razdoblja: dokantovsko i poslijekantovsko.

Kant je i sam bio uvjeren u revolucionarno značenje svoje filozofske misli kojom je kritički odrekao vrijednost cjelokupnoj dotadašnjoj metafizici, a to znači tradicionalnoj filozofiji uopće, pa ga je zbog toga i njegov prijatelj Mendelssohn nazvao s pravom »sverazaračem« *(Alleszerinalmer).* Sam pak Kam nazvao je svoj filozofski sustav kopernikanskim obratom dajući mu time oznaku revolucionarnog preokreta. Kopernik je oborio cjelokupnu dotadašnju geocentričku koncepciju kozmosa i time otvorio vidike posve novog makrokozmičkog gledanja; uz to je postavljena osnovna spoznajnoteoretska teza, koja odriče sigurnost izvorišta spoznaje u naivnorealističkom iskustvu, a u njoj je upravo polazište Kantove refleksije. Kopernikanskim obratom je ljudska svijest prešla granice svoga naivnoga prirodnoga stajališta, a time je vidjela i svoje granice i mogućnosti, ali i svoju slobodu s obzirom na određenje sadržaja onoga što proučava. Kant s pravom smatra da je on sa svojim novim gnoseološkim i dosljedno ontološkim pitanjem učinio revolucionarni obrat prema cjelokupnom dotadanjem načinu filozofiranja. Prema njemu »kopernikanski« znači obratno od dotadanjeg tumačenja, prema kojemu se svijest gibala oko predmeta, a sada se predmeti svijeta spoznaju i ostvaruju po apriornim mogućnostima ljudske svijesti. »Predmeti se moraju upravljati prema mogućnostima naše spoznaje« (Kant). Na taj način nije se pitalo ni u jednom razdoblju dvomilenijskoga razvoja povijesne filozofske misli o ulozi svijesti u spoznaji svijeta. A to je ipak temeljno pitanje ljudskoga mišljenja, pitanje gdje su izvori i granice i prema tome mogućnosti ljudske spoznajne moći.

No prije nego prilazi tom novom ali osnovnom pitanju ljudskoga filozofiranja Kant postavlja tezu o neminovnosti filozofiranja. *Predgovor* prvom izdanju *Kritike* započinje Kant riječima: »Ljudski um imade osobitu sudbinu u jednoj vrsti svojih spoznaja, gdje ga uznemiruju pitanja koja on ne može odbiti, jer su mu zadana samom prirodom uma, no on ipak ne može na njih odgovoriti, jer nadilaze svaku moć ljudskoga uma. — U ovu nepriliku dolazi on bez svoje krivice. On počinje s načelima, kojih je

primjena u toku iskustva neizbježna i ovim iskustvom ujedno dovoljno potvrđena. S njima se on (kao što to i njegova priroda dovodi sa sobom) diže sve više, do udaljenijih uvjeta. Ali kako on opaža da na taj način njegov posao svagda mora ostati nedovršen, jer pitanja nikada ne prestaju, to um vidi da je prinuđen da se utekne načelima koja prekoračuju svaku moguću iskustvenu primjenu, a pričinjaju se ipak tako nesumnjivima da se i obični ljudski um slaže s njima. No na taj se način bacaju u tamu i proturječja, po kojima doduše može zaključiti da negdje moraju u osnovi ležati skrivene zablude, ali ih ne može otkriti, jer načela kojima se služi ne priznaju više probni kamen iskustva s obzirom na to da prelaze granice svega iskustva. Poprište ovih beskonačnih prepirki zove se *metafizika«.*

S ovim uvodnim riječima u prvom *Predgovoru Kritike* Kant jasno utvrđuje dvije činjenice: a) da je čovjek kao svjesno razumno i umno biće neminovno prinuđen da odgovara na pitanja filozofije, a da to b) sredstvima svojih općeživotnih iskustvenih, naivnorealističkih načina gledanja ne može ostvarivati, jer ta ograničena sredstva, u praksi efikasna, nisu adekvatna za obradbu filozofskih pitanja u istosti njihove primjenljivosti. U *Kritici* Kant otkriva upravo izvore tih »skrivenih zabluda« iz kojih izviru »proturječnosti«, a radi se o neadekvatnosti primjene ljudske ograničene misaone iskustvene metode na neiskustveno područje koje obrađuje tradicionalna metafizika. »Skrivene zablude« izazivaju strah koji Kantova metoda hoće da otkloni, pa je postavljen problem prvenstveno u okviru zabluda, a onda spoznaje istine.

Kant je predviđao u nastavku toga izlaganja nadolazeće raspoloženje »indiferentizma kao majke kaosa i noći« koje će slijediti kao posljedica novih empirističkih vidika i iz njih izvedenih skepticizama koji su tako karakteristični za naše doba. Kant kritizira dogmatizam tradicionalne filozofije, ali nije slutio da će se njemu sporadično suprotstavljena teza skepticizma u naše doba tako naširoko razviti. A u naše se doba ona, doduše više u svojoj ignorantskoj neinformiranosti nego naivnokritičkoj domišljenosti, suprotstavlja pitanjima filozofije, odnosno njene fundamentalne discipline — metafizike, bez koje filozofija i ne može biti filozofija jer joj u njenoj tradicionalnoj formi nedostaje dokazna snaga. Kant je dao metafizici drugo značenje. On je postupak metafizike posve izmijenio u »potpuno revolucionarnoj formi« a čitava *Kritika* i nije drugo nego traktat o metodi a ne sustav znanosti satne, koji bi trebalo da bude *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* — kako je nazvao svoj »komentar« *Kritici,* odnosno propedeutiku metafizike i siguran put prema

njenoj znanstvenosti. Međutim danas se u zamjenu za nju ostvaruje nadomjestak u oblicima prekoračivanja granica pojedinih znanosti koje se nazivaju fizikalizmom, biologizmom, psihologizmom, sociologizmom, grupnim subjektivizmom i sl., a predstavljaju nekritička izvođenja iz znanstvenih teza prelazeći, prekoračujući pojedina osebujna kritička istraživanja ili u »kaosu noći« osporavaju uopće vrijednost filozofije kao da je ona naivni ukras a ne upitna neophodnost ljudske svijesti, koja izvire iz njegova prirođenog svojstva.

Da bi našao izlaz iz povijesno naslijeđene dogmatsko-skeptičke alternative dotadašnje filozofije Kant traži ključ za njeno rješenje i to — kako sam kaže — u »spoznaji samoga sebe«. Prvi se puta u povijesti filozofske refleksije javlja temeljno pitanje o ljudskoj svijesti kao odlučnoj, ograničenoj, iako svjesnoj zazbiljnosti svoje vrste bez čijih svojstava i nema mogućnosti doživljaja svijeta. Radi se o svojevrsnom spoznajnom instrumentu koga treba objasniti, a što je tema *Kritike čistoga uma.* Predmet rasprave je um kao spoznajno sredstvo. *Kritika* prvi puta u povijesti milenijskog razvoja ljudske filozofske misli otkriva ljudsku svijest kao zazbiljnost svoje vrste putem koje se tek čovjeku nadaje doživljaj svijeta na njoj svojstven način. Ljudska svijest, pokazuje Kant, nije ni »tabula rasa«, neispisana ploča na koju svijet tek utiskuje svoje utiske, koji se pasivno odražavaju u zbilji adekvatnoj slici svijeta, niti je samostalno stvaralačko izvorište koje bez iskustva, prema načelu dovoljna razloga, unutrašnjom vizijom, prekoračujući (transcendirajući) svu prisutnost empirijskoga svijeta proizvodi njegovu sliku. Ovu alternativu ostvaruju: a) sve pasivističke teorije odraza (od naivnih do kritičko-realističkih) na jednoj ili b) spekulativno-konstruktivističke teorije na drugoj strani.

Kant u toj naslijeđenoj ekskluzivnoj alternativi zauzima pomirbeno, točnije prevladavajuće stajalište, jer istina nije dana ni u pasivnoj paslici svijeta ni u subjektivno stvorenoj konstrukciji svijeta, nego je ona u isti mah, približno, i jedno i drugo. Ljudska svijest može doživjeti svijet samo kao *pojavu* koja odgovara njenim mogućnostima doživljaja. Relativnost sveukupne zbiljske datosti uvjetovana je ljudskim načinima doživljajnosti, u skladu s osnovnom formacijom ograničenosti ljudskoga bića. Taj sveukupni omogućen doživljaj zbilje je već u prvoj fazi perceptivno-kreativan, jer zbilja i doživljaji zbilje nisu isto. Iskustvo zbilje ovisno je o iskustvenim mogućnostima doživljavanja. Zbiljska se opstojnost svijeta nadaje tek kao pojava. Svijest, dakle, ne doživljava svijet, nego tek pojavu

svijeta posredstvom sebi svojstvenih mogućnosti doživljaja, i to prvobitnog prostora i vremena. Tradicionalna filozofija odnosno metafizika — ukoliko nije zastala u sumnji — nije se zadovoljavala činjenicom da čovjek spoznaje pojavu svijeta a ne svijet kakav on u unutrašnjoj svojoj biti jest, pa se stoga i nije pitala kako čovjek doživljava svijet, nego kako svijet postoji o sebi, neovisno o mogućim ljudskim doživljajima svijeta. — A da čovjek posjeduje mogućnost da spoznaje svijet o sebi kakav jest, nekritična je pretpostavka svih filozofskih škola od naivnog do kritičkog realizma, od skolastike do marksizma, od spekulativnog idealizma do solipisizma. S takvim je tezama započela evropska filozofija, a u njenoj ju je povijesti prodrmao tek kadgod radikalni skepticizam, a prvi je Kant s njome raskinuo svojim kopernikanskim obratom pitanja.

Svi su dotadanji pravci filozofiranja u okviru Faustovskoga pitanja: »što u svojoj srži na okupu svijet taj drži?« (»Was die Welt im Innersten zusammen halt«), a tek Kant upozorava, da uopće nije riječ o mogućnosti ljudskoga uvida u skrivene, nepristupačne unutrašnjosti biti zbilje, nego o *pojavnosti* svijeta koja je jedina ljudskoj svijesti dana i kao spoznajni problem zadana. Osnovna je Kantova teza da ljudska svijest ne može u kritičkom gledanju prelaziti (transcendirati) pojavnost, a ta je misao sadržana u Platonovom dvijetisućegodišnjem pronalaženju svijeta ideja. Ideje ne otkrivamo prema Platonu u pojavnosti nego tek u sjećanju otkrivene biti. Prelaženje u transcendentnost fundamentalna je pogreška sveukupne tradicionalne filozofije, a osnovno otkriće Kantova filozofiranja. Prijelaz iz ljudsko-iskustvenog u nadljudsko-vizionarsko traženje na filozofijska pitanja bio je zabluda tisućljeća. Posrijedi su pitanja: stvari o sebi, pitanja o idejama vječnosti, duševnosti, božanstvu i sl.

Valja početi s početnim pitanjem o mogućnostima i svojstvima ograničene, iskustvene a jedino zbiljske ljudske svijesti. Ne leži spoznaja u mogućnosti otkrivanja stvarnosti o sebi (stvari o sebi), nego o odgonetci zagonetke svijeta, koji se čovjeku u iskustvu pojavljuje. A pojavljuje se čovjeku svijet kao u svjetskom prostoru u određenom vremenu dati svijet »za nas«, a ne »o sebi«. Stvari su »za mene« spoznatljive i u tom čovjekovu svijetu živi čovjek i u tom svojem doživljaju svijeta on otkriva istinu svijeta. Čovjek spoznaje svijet ukoliko se on njegovoj svijesti pojavljuje. A to je zadaća i znanosti i filozofije, da se iskustvena datost i shvati i razumije, da se pojavnost spozna. Svijest nalazi sebe kao najvažniji predmet spoznajnog otkrića, koja i pojavnost tek sama sobom spoznaje.

Ona je središte čitavog realiteta. Kant sveukupnoj pretpostavnoj tradiciji suprotstavlja tezu, da prije nego što se pokuša odgovoriti na pitanje o spoznaji ljudske predmetnosti valja kritički istražiti kakve mogućnosti za taj zadatak ljudska svijest u sebi nosi. S tim se pitanjem otvara u svjetskoj filozofiji posve novo razdoblje.

Pitanje iz kojega izvire stvaralaštvo postkantovske filozofije je pitanje na koji način, kojim sredstvima i mogućnostima čovjek spoznaje pojavnost svijeta. U postavljanju toga pitanja smisao je Kantova »kopernikanskog obrata«. Nije više osnovno, izvorno pitanje filozofije što je zbilja, što su stvari, što je svijet, nego prvenstveno kako je moguća spoznaja svijeta, spoznaja stvari, spoznaja zbilje, ukratko svijeta koji se pred nama pojavljuje. Pojavnost svijeta i u njoj dane predmetnosti svijesti omogućene su oblicima ljudske perceptivnosti (osjetilnosti) i razumnosti kao dva sloja iste svjestitosti čovjeka. Iskustvenom su osjetilnošću predmeti subjektu dani, pa ih subjekt svojim ograničenim osjetilnim mogućnostima prima (receptivitet svijesti), a zahvaljujući razumnosti o njima kao predmetima misli (spontanitet svijesti). Mišljenje izvire iz pojavnosti u kojoj su temelj osnovni pojmovi (kategorije) svijesti, prema kojima postaje sveukupna pojavnost shvatljiva i razumljiva. U složaju receptiviteta i spontaniteta svijesti nastaje spoznaja.

U uvodnom dijelu, koji sačinjava veći dio *Kritike,* Kant izvodi svoju nauku o elementima, što prema njemu znači »studij naše unutarnje prirode« (72).

»Transcendentalna nauka o elementima« kao empirijski nenastalim konstitutivima sveopće doživljajne predmetnosti svijesti dijeli se na transcendentalnu estetiku (od grč. riječi *aisthesis* = zornost) i transcendentalnu logiku (grč. *logos* — pojam). Aficiranjem svijesti koja svojim stvaralačkim mogućnostima reagira na poticaje svijeta, nastaju u spojnom procesu prostorno-vremenski otkriveni osjetni podaci (receptivitet), koje u određenju raznolike predmetnosti konstituiraju pojmovi (spontanitet). Kant kaže: »Bez osjetnosti ne bi nam bio dan ni jedan predmet, a bez razuma ne bi ni jedan bio mišljen«. Tek u zajednici osjetnosti i razumnosti spoznaje se predmet. Kant je u pismu prijatelju Herzu navijestio, da će njegova *Kritika* biti rasprava o »granicama osjetilnosti i uma«. U toj nerazdvojnoj kolaboraciji nastaju — u granicama ljudskih mogućnosti — svi spoznati predmeti. No kako su »zorovi bez pojmova slijepi, a pojmovi bez zorova prazni« to je jasno da u nerazdvojnoj povezanosti nastaje ono što se naziva spoznaja pojavnosti,

koja u sebi nosi sve karakteristike ljudske osebujnosti ali i ograničenosti i konačnosti.

Mišljenjem što predstavlja sintetičku funkciju kojom se određuje predmetnost predmeta nastaje ljudska spoznaja. Mišljenje se odvija u sudovima,, pa je osnovno pitanje Kantovo: »Kako su mogući sintetički sudovi a priori?«, a oni su mogući sintezom kategorija s osjetno datom građom spoznaje, prema kojoj se ta građa određuje kao predmet. Zorovi se suđenjem podvode pod pojmove (kategorije), koji su a priori svijesti dani.

U toj naoko škrtoj, apstraktnoj formuli sadržano je upozorenje na izvore svih tradicionalnih spoznajnoteoretskih pogrešaka i dana je uputa za mogućnost ostvarivanja općevažnosti i nužnosti zbiljske ljudske spoznaje! Samo se sintetičkom funkcijom proširuje naše znanje, a valja ga pratiti u načinu kako nastaje. Sintetički sudovi, različito od analitičkih u kojima se samo objašnjavaju pojmovi (često kao čiste tautologije!), proširuju, obogaćuju ljudsku spoznaju stvarajući pri tom nove »predmete«. U analitičkim se sudovima ne proširuje opseg subjekta, dok se u sintetičkim proširuje, a to je uistinu znanje.

Time Kantova logika prelazi okvire formalne analitičke logike i pretvara se u transcendentalnu, sintetičku, zapravo u ontološku logiku. Ona tumači istinu kao suglasnost spoznaje i predmeta, koja ima objektivno važenje.

I receptivni oblici svijesti (prostor i vrijeme) kao i oblici spontaniteta svijesti (kategorije) dani su čovjeku kao mogućnosti iskustva a priori, a to znači da oblici u osjetnosti i pojmovi u misaonosti nisu sabrani iskustvom. Oni su svojstveni stvaralačkoj dinamici svijesti same. Oni su apriorni. »Razum ne crpe svoje zakone (a priori) iz prirode, nego ih prirodi propisuje«, a priroda je »opstojnost stvari ukoliko je određena općim zakonima«. (Prolegomena 36 i 14). Sam taj (a priori) po Kantu svestrano upotrebljiv pojam ne znači drugo nego primarno »prije iskustva« prvotno dane mogućnosti svijesti kao nužni i općedani uvjeti (instrumenti) za spoznaju svijeta kojim nastaju oblici osjetnosti i pojmovi tvoreći, prema Kantu nazvanu transcendentalnu svijest. Kant doslovno kaže: »Ja nazivam svaku spoznaju transcendentalnom, koja se ne bavi predmetima nego našom spoznajom predmeta ukoliko oni treba da budu apriori mogući«. Transcendentalnim se nazivaju apriorno dati mogući načini spoznaje kao i refleksija o toj djelatnosti. Transcendentalna filozofija, kako Kant naziva svoju kritičku filozofiju, i nije drugo nego istraživanje oblika osjetilnosti i

razumskih pojmova (kategorija) koliko su apriorno u ljudskoj svijesti kao subjektu pripadajući dani, i služe mu kao sredstva spoznavanja.

Spoznaja svijeta je prema tome stvaralaštvo svijeta, i to fenomenalnog svijeta kao predmeta ljudskog stvaralaštva, pa i prema Kantu ljudska konačnost biva promjenljiva povijesnošću opstojnosti, prema kojoj suvremena filozofija obogaćuje Kantov pojam apriorija. Dakako da ograničene ljudske mogućnosti doživljajnosti neće nikada iscrpsti beskonačnost zbiljsko-pojavnih mogućnosti. Čovjek je tek po Kantu postao svjestan svoje ograničene komičnosti, koju nikada neće moći prekoračiti, te će svagda živjeti i sve doživljavati u *svojem svijeta*, svijetu koji se prema njemu, prema njegovim proširivanim ali ipak njemu svojstvenim ograničenim mogućnostima pojavljuje. No uz to će znati da će nespoznate i nespoznatljive ostati mnoge komponente stvarnosti o sebi. Spoznajne ljudske mogućnosti ne mogu i neće nikada moći transcendirati same sebe i ako će se permanentno obogaćivati u pojedinostima svoga istraživalaštva, sveđ jednako pod novim zadacima.

Pojam svestranog napretka znanosti nije Kantovim otkrićima i supozicijama nikada ograničen. Nepoznato će biti otkriveno i upoznato ali svagda u ograničenosti ljudskih spoznajnih mogućnosti. Spoznaja će svagda biti ograničeno ljudska, a nikada apsolutna.

Pojam Kantove »stvari o sebi«, koji je izazvao tolike rasprave naročito sa stajališta naivnog realizma, a i novoidealizma, nije nikakav mističan pojam, nego tek oznaka za isti objekt spoznaje kada se o njemu hoće reflektirati sa stajališta moguće bezgranične i beskonačne, dakle apsolutne svijesti. Pojam »stvari o sebi« označuje zbilju kako ona postoji nezavisno od svake spoznajne mogućnosti kao apsolutni realitet koji ljudska doživljajnost svojim mogućnostima ne iscrpljuje. To je ujedno i granični pojam Kantove refleksije, a novoidealisti, napose Fichte, smatrali su pogrešno taj pojam »dogmatičkim ostatkom prevladane metafizike«, pa su ga i posve eliminirali. Naivni realisti i neoidealisti su iz toga izvodili oznaku agnosticizma, a izgubili su i? vida ograničenost ljudske svijesti i prema tome nespoznatljivost stvari o sebi koju je Kant tako jasno izložio. Nespoznatljivost nečega što se nikada ne može u ljudskoj ograničenosti doživjeti.

Već za Kantova je života to bio poticaj za nekritičke rasprave pa sam Kant u djelu *Opus postumum* kaže: »Stvar o sebi *(ens per se)* nije neki drugi objekt nego jedan drugi odnos *(respectus)* predodžbe na isti objekt«

(26). kantov kriticizam ne suponira naivnu sveopću pretpostavku da bi naša ljudska doživljena pojavnost stvari nužno iscrpla bogatstvo stvarnosti o sebi, a pogotovu kad su nam spoznate granice naše svjestitosti. Kriticizam kritički otkriva našu ograničenu svijest na mogućnost doživljaja pojavnosti svijeta, a opet tu pojavnost ne smatra apsolutom kao sve naivno-empirističke i spekulativne teorije spoznaje. Kant ima pred sobom empirizam (skepticizam) i racionalizam (dogmatizam) i ne pomiruje ih nego oboje prevladava s tezom, da ni »stvari« ne ulaze slikama u subjekt, da bi spoznaja bila preslikavanje stvarnosti, i ne postoji prestabilirana harmonija, prema kojoj je mišljenje unaprijed usklađeno sa stvarnim zbivanjem, pa je prema tome pomisao o mogućnosti spoznaje stvari o sebi pogrešna vjera, mi bismo rekli praznovjerje. To je osnovna teza Kantove *Kritike.*

Upravo u vezi s ovim problemom interesantna su bila na Kongresu o Kantu izlaganja ruskog akademika Oisermana, koja su jasno pokazala da sovjetska interpretacija Kanta njega u osnovi ne razumije. Valja doduše napomenuti da se Marx nigdje nije temeljitije pozabavio razumijevanjem Kantove filozofije, iako je smatrao da mu je i Kant bio djelomično učiteljem u filozofiji. Sovjetski marksisti danas doduše više nisu na svom negdašnjem gnoseološkom polazištu »teorije odraza« (teorija koja je u jednom razdoblju i kod nas preko Rusa živjela), pa Oiserman i kaže, da je »nemoguće shvatiti spoznaju kao neposredno preslikavanje zbilje«, ali kad dolazi do tumačenja Kantove »stvari o sebi« onda je pod utjecajem Lenjinove teze da je dijalektički idealizam bliže dijalektičkom materijalizmu, nego »stariji antidijalektički kontemplativni materijalizam«. Lenjin ističe da Kanta ne valja kritizirali poput Feuerbacha i Büchnera, koji također nisu razumjeli Kanta, ali ipak drži da Kantovo naučavanje tvrdi nespoznatljivost zbilje. Poznato je daje Lenjin, interpretirajući Hegela na materijalistički način, prihvatio i njegovu kritiku Kanta. Hegel je, stojeći na stajalištu identitetne filozofije, morao Kantovu »stvar o sebi« proglasiti agnosticizmom, a to sovjetski materijalizam u neskladu sa svojim osnovnim ontološkim tezama nekritično prihvaća, pa Oiserman čak tvrdi, da Kant ne vidi nikakvo zajedništvo između spoznaje i prirode kao objektivnog realiteta, koji egzistira neovisno o spoznaji, a toje totalno nerazumijevanje Kanta i zapravo besmislica. Oiserman dalje iz toga izvodi da Kantova filozofija trpi na »neizlječivom subjektivizmu« ugrađenom u tezu o nespoznatljivosti svijeta.

U obliku Hegelove idealističko-panlogističke filozofije, filozofije

identiteta, ocjena Kantove filozofije kao agnosticizma i subjektivizma ima razložiti smisao, ali prenesena na materijalističko-marksističko gledište ona je potpuno neopravdana, međutim nekritičku sovjetsku filozofiju to uopće ni malo ne uznemiruje. Kantov subjektivizam je interpretiran u sovjetskoj filozofiji u smislu Leibnizova monadološkog subjektivizma, koji nikada ne dohvaća izvanjski svijet. Sve se kreće u unutrašnjosti subjektivne zatvorenosti, a mišljenje je tobože svejednako tek jasna ili manje jasna introspekcija. U tom smislu sovjetski marksizam — a ne samo Oiserman — interpretira Kanta, a to govori o njegovu nerazumijevanju. Očito je da je ruski marksizam posudio ocjenu Kanta iz spekulativnog idealizma ne uskladivši je sa supozicijom svoga naivnoga ili eventualno kritičkog realizma.

U suvremenoj ruskoj filozofiji, u povijestima filozofije i filozofijskim rječnicima očito je da sovjetski interpreti Kanta ne razumiju. Ne razumiju Kantovo razlikovanje transcendentalnog subjektiviteta koji nije subjektivitet u smislu empirijske osjetne psihologije. Razlikovanje »pojave« od »stvari o sebi« ne predstavlja teoriju dvaju svjetova *(Zweiweltentheorie),* kako to marksisti misle, nego distinkciju o dva načina odnosa subjekta prema predmetu.

Kant nije nigdje nijekao opstojnost »stvari o sebi«, nego njenu spoznatljivost. Razlikovanje stvari o sebi i nama dane pojave stvari o sebi nije neko objektivno, nego tek subjektivno razlikovanje. Stvar o sebi nije drugi objekt nego drugi odnos (respectus) prema istom objektu. Da ljudi vanjski svijet naivno upoznaju i svijet mijenjaju nije dakle argumenat protiv Kanta. Ruski marksisti ne vide teoretsku visinu s koje se promatra znanstvena predmetnost stvari, koja u Kantovom interpretiranju nema, kako kažu, neko klasno-ideološko značenje. U svakom slučaju ova sovjetska marksistička interpretacija Kanta nije nastala prema Marxu, a zašla je u svoju kontradikciju kad se identificirala s Hegelom.

Tako poput naivnog realizma i pozitivizma ni sovjetski marksizam, kako vidimo, ne razumije i zato krivo interpretira Kanta, iako se njime bavi. No to nisu jedino krive suvremene interpretacije Kantovih ideja, iako su danas najraširenije, jer se razvijaju u okviru suvremenog marksizma.

V.

Kantova je filozofija prometejski začetak — kako reče Heidegger — nove filozofske problematike. Doslovno: »To je filozofiraj uče utemeljenje

filozofije«. U citiranoj fenomenološkoj interpretaciji Kanta Heidegger kaže: »Mi smo za Kanta i protiv kantijanizma. Zato smo za Kanta, da nam se dade mogućnost, da on u živom razračunavanju s nama živi« (279). A živi u stoljećima koja su slijedila nakon njega. Ne više kao »kantijanizam«, ali zato kao

»kantizam«, kao Kantova upitnost, koja danas u novoj situaciji drugačije živi nego u doba kada je nastala, a predstavlja — kako reče Heidegger — »studij naše unutrašnje prirode«.

Kant je izdanjem *Kritike čistoga uma* postao i do danas ostao najoštriji kritičar sveukupne dotadanje spekulativne filozofije koju je nazvao fantastikom, a živi danas u svim dijalozima gdje se govori o kritičkoj osnovici filozofiranja uopće.

Danas nema ni jedne filozofske, pa čak ni znanstvene kritičke teorije, koja bi iskustvo tumačila kao pasivno primanje slike svijeta bez suodređenja stvaralačke svijesti, koja svojom upitnošću, a time i specifično svojim stvaralačkim mogućnostima određuje predmetnost predmeta ljudske spoznaje, pa je kategorija apriornosti kao čovjekove svojstvene izvornosti u suvremenoj znanosti i filozofiji neizostavna. Ta povijesno toliko diskutabilna a fundamentalna Kantova teza nije više pod upitnikom u iole ozbiljnijoj filozofskoj refleksiji. Ljudska svijest je otkrivena za vazda kao svojevrsna zazbiljna konstantnost, koja je neotklonivo i sveobuhvatno prisutna u svakoj ljudskoj spoznajnoj aktivnosti, a koja kao stvaralačka aktivnost predstavlja danas osnovnu tezu sveopćeg filozofiranja. Ljudskost uma je otkriće i osnovna teza Kantove filozofije, filozofije humane autonomnosti.

Kantijanci su mnogi koji samokritički to i ne znaju ali Kantovo načelo zastupaju, jer je upravo Kant radikalno promijenio ocjenu načina procjenjivanja vrijednosti ljudske svijesti. Poslije Kanta nema filozofije bez prisutne Kantove misli, misli koja je otvorila posve novu dimenziju reflektiranja o uvjetima i mogućnostima ljudske spoznaje. Onaj tko se nije digao do te dimenzije filozofskog pitanja ne može ni razumjeti ništa od onoga što se poslije toga povijesno-filozofskog trenutka dogodilo. Ukratko: filozofirati poslije Kanta a mimo Kanta ne znači filozofirati uopće, jer znači zaboraviti na stvaralački instrument kojim se u spoznaji služimo, a koji je u Kantovoj filozofskoj viziji tako jasno ekspliciran u svojoj nepromjenljivoj osebujnosti i ograničenosti ljudskog potencijala kao specifične ljudskosti.

Kant otkriva stvaralačku funkciju ljudske svijesti u otkrivanju moguće spoznaje fenomenalnog, pojavnog svijeta i oblika ontološkog otkrivanja ontičke ljudske zbilje. Svojom osnovnom tezom *verum = factum* jasno je postavljena teza o humanoj stvaralačkoj, ali u isti mah konačno ograničenoj svijesti ljudskoga bića. Ograničenoj s obzirom na uvjete iskustva ali neograničenoj s obzirom na svijet pojavnosti na sadržajnost koja je otvorena u beskrajnosti ljudskog mogućeg iskustva. To je ujedno osnovni problem *Kritike čistoga uma.*

Danas je jasnije nego u predkantovsko doba da je Faustovsko pitanje samo iz romantičkoga zanosa izrasla težnja, koja oduvijek u čovjeku postoji, pa ga zato i navodi na putove spekulativnih i fantazijskih zabluda, te je stvarnost kao nesumnjiva datost, kao fenomen ljudske svijesti samo mogućnost da čovjek u njoj prema svojim mogućnostima određuje znanstvenu predmetnost. Sveopća ljudska, a potom i znanstvena predmetnost nije nego svijet što ga čovjek dohvaća kao poznati dio nepoznate sveopćosti. Zar nije sam Kant »u velebnoj poetskoj slici prikazao tu čovjekovu« zemlju istine kada kaže: »Ta je zemlja otok, a sama ju je priroda ograničila nepromjenljivim granicama. To je zemlja istine (dražesno ime!) opkoljena prostranim i burnim oceanom, pravim sijelom privida gdje mnoga magla i mnogi led, koji se brzo otapa, lažno prikazuju nove zemlje pri čemu pak pomorca, koji ide za otkrićima, neprestano zavaravaju ispraznim frazama i praznim nadama, zapleću ga u pustolovine od kojih nikada ne može odustati niti ih može privesti kraju«.

Nepromjenljive su granice spoznajne moći ljudske. Nepromjenljive ali ujedno poput otoka u oceanu ograničene. Magla i led burnog oceana zamagljuje istraživača-pustolova (a to bijahu svi stari metafizičari) ali se oni otkrivaju u kritičkom obliku kao varljivi, kraju neprivedivi pričini. Čovjek nije stvaralac sveopćosti, ali je sigurni stvaralac svoga svijeta na pojavnoj datosti. Objektno postojeće je za čovjeka uvijek samo pojava, no pojava koja je u svojoj izvornosti posve nezavisna od ljudskog razuma. Stvarnost se očituje kao fenomenalnost, a čovjek je opredmećuje ne izvorno-božansko-stvaralačkim nego ljudsko-stvaralačkim mogućnostima koje kritički uviđa.

To opredmećenje predstavlja ujedno mogućnost objektivne spoznaje. Objektivne zato jer su pomagala, jer su instrumenti te spoznaje, jer su oblici spoznaje ograničenim ljudskim svijestima nepromjenljivo zajednički.

Spoznaja nije ograničena s obzirom na obogaćivanje sadržaja svijesti, nego s obzirom na oblikovanje, a upravo u tom oblikovanju se sastoji spoznaja. Oblikovanje u taktičnosti upitnosti svijesti koja predstavlja izvorište spoznaje, a prema ljudskim mogućnostima stvaranje predmetnosti. Predmetnost nije stvarnost nezavisna od ljudskih spoznajnih moći, nego je tim moćima određena i ograničena data pojavnost.

Kantova formula *verum = factum* ograđuje spoznaju na ljudski stvaralački potencijal, pa vjerovati da je ona neograničena mogu još samo kršćanski skolastici, spekulativisti i naivni realisti, ili jednostavno oni koji u to vjeruju i bez kartezijanskoga boga, a to tada i nije više Descartesova vjera nego moderno praznovjerje. A da tih oblika praznovjerja u današnjem spekuliranju još uvijek ima poznata je činjenica, tek je praznovjerci bez samokritike ne poznaju.

Sve su mogućnosti dokantovskih praznovjernih naučavanja za vazda u njegovu kritičkom obliku otklonjene pa je to neoboriv Kantov memento ne samo upravljen prema prošlosti nego i vodič u današnjem filozofiranju, jer je čovjek po prirodi sklon više fantaziranju nego mišljenju, a upravo s tom tezom započinje, kako vidjesmo, Kant svoju *Kritiku,* gdje ukazuje da čovjeka sudbinski neotklonivo uznemiruju pitanja na koja ne može i neće moći nikada odgovoriti. Prema Kantu je jasno, da čovjeku nije kritički zadan transcendental svijet nego tek fenomen svijeta dohvatljiv ljudskim spoznajnim mogućnostima. Zar je čudno da je ovaj »memento« aktualan i u današnjim pokušajima nekritičkog spekuliranja, jer ima ih i danas koji rado prekoračuju granice autonomne stvaralačke funkcije ljudske svijesti, premda je svakog mislioca Kant upozorio, da čovjek doživljuje ljudsku zbilju kao osebujni, tek fenomenalni, ali za čovjeka jedino mogući ograničeni ljudski svijet. Ta konačnost i ograničenost svega našega povijesnog iskustva je u *Kritici* tako evidentno pokazana s označavanjem granica ljudske spoznajne moći.

Danas, ako ispustimo iz vida nefilozofski naivni realizam i filozofske predstavnike filozofije identiteta — bili oni monistički idealisti ili materijalisti! — ili dogmatičke koji stoje na stajalištu Leibnizove prestabilirane harmonije ili kartezijanskoga boga, svi neminovno prihvaćaju osnovna pitanja Kantove filozofije. Naivitet i dogmatizam predkantovskog, tj. predkritičkog gledanja ne može se nikada više u filozofiju — ako hoće da bude kritičke filozofije — vratiti. Pa čak i u znanostima — ako su doista znanosti, a ne samo prakticističke formule — ne može se više održati naivni realizam kao pretpostavka empirijskog

istraživanja, dok u filozofiji dogmatske metafizike (bilo idealizma, bilo materijalizma) žive i danas tek još u sferi izvankritike.

Kantova misao danas intenzivno djeluje u proširivanju njegove »staze« na »carskoj cesti« sveukupnog kritičkog filozofiranja, jer je on utemeljio metodu filozofskoga mišljenja, koje otvara mogućnosti proširivanja i dopunjavanja na putu permanentnog mogućeg znanstvenog razvoja i filozofskog stvaralaštva, razvoja u stvaralaštvu svijeta što ga je stvorio čovjek. Ne svijeta transcendencije nego svijeta fenomenalne datosti, a to u filozofiji znači: metafizike opstojnosti uz znanstvenu odgonetku što je čovjek i što je njegov spoznajni potencijal.

Kant je nezaobilazno kritički pokazao i dokazao, da je čovjek u datosti fenomenalne zbilje autonomni stvaralac svoga svijeta. To znači da je permanentno aktivno stvaralaštvo uvjetovano ljudskom egzistencijalnom osebujnošću, što je upravo kritički izlaže *Kritika čistoga uma,* koja je time postala i ostala temeljno djelo sveukupnog svjetskog filozofiranja.

Karl Jaspers u završnom odlomku svoje monografije o Kantu piše: »Kanta učiniti razumljivim, otkako je ta filozofija nastala, često je pokušano. No može se ipak reći: djelo je o sebi razumljivo, a divota izvora nadmašuje svaku interpretaciju«.

Kant je nesumnjivo danas življi nego u doba kad je živio. Pitanja što ih je on postavio još uvijek neodloživo uzbuđuju suvremenu filozofsku svijest. Gadamer ga u svom citiranom predavanju na petom »Kantkongresu« ovako ocjenjuje: »Usprkos Hegelu, Nietzscheu, Heideggeru ili Wittgensteinu ipak nitko poslije Kanta nije znao predložiti dublji usjek, koji otvara epohe«.

VLADIMIR FILIPOVIĆ

SADRŽAJ

Immanuel Kant

KRITIKA ČISTOGA UMA

*****

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*
Zagreb, Ul. Matice hrvatske 2

Za izdavača *Tomislav Previšić*

Oprema *Alfred Pal*

Tehnički urednik *Boris Kreber*

Korektura *Zdenka Fabijančić*

Naklada: 3000 primjeraka

Tisak: SOUR »VJESNIK«, ZAGREB

Bilješke

[1] Ovaj je moto dodatak 2. izdanja, no nije cjelovit. (Baconov citat).

[2] Riječ »odnosa« umetak po Erdmannu.

[3] 2. izdanje: mogu.

[4] U 2. izdanju nedostaje odsjek: Koga spekulativni život — misle o njoj.

[5] Završne riječi posvete glase u 2. izdanju: »Istoj milostivoj pažnji kojom je Vaša ekscelencija počastila prvo izdanje ovoga djela posvećujem sada i ovo drugo, a time ujedno i sve ostale stvari svoje literarne misije, pa ostajem itd. — Königsberg, dne 23. travnja 1787«.

[6] Kant je ovaj predgovor u 2. izdanju od god. 1787. izostavio.

[7] Još nedavno najmoćnija od svih i vladarica pomoću tolikih zetova i djece — sada me bacaju iz moje domovine i bespomoćnu odvode. Prev.: Prevedeno po slobodnom Valentinerovom prijevodu.

[8] Ovda-onda čuju se tužbe na plitkost načina mišljenja našega vremena i na propadanje temeljite znanosti. No ja ne vidim, da one, kojima je temelj dobro položen, kao što je matematika, prirodna znanost itd., i najmanje zaslužuju to predbacivanje, nego da naprotiv potvrđuju stari glas temeljitosti, a u posljednje ga vrijeme čak i nadmašuju. Upravo taj isti duh pokazao bi se djelotvoran i u drugim vrstama spoznavanja, da su se najprije samo pobrinuli za ispravljanje njihovih načela. Naprotiv su u nedostatku toga ravnodušnost i sumnja i najposlije stroga kritika dokazi temeljitoga načina mišljenja. Naše je doba pravo doba kritike kojoj se mora podvrći sve. *Religija* svojom *svetošću* i *zakonodavstvo* svojim *veličanstvom* obično hoće da joj izmaknu. Ali onda pobuđuju opravdanu sumnju protiv sebe, pa ne mogu zahtijevati iskreno poštivanje koje um dopušta samo za ono, što je moglo izdržati njegovo slobodno i javno ispitivanje.

[9] To je poglavlje u II. dijelu pod naslovom »Prijelaz k transcendentalnoj dedukciji kategorija« (Prev.).

[10] Prema Kirchmannu »u načelu«.

[11] Obazri se u svome vlastitom domu, pa ćeš vidjeti, kako je jednostavan tvoj inventar.

[12] Paginacija prvoga njemačkog originala. Ovdje str. 191. i 209.

[13] Ova je rečenica u originalu pogrešno stilizirana. Hartenstein i Erdmann korigiraju je uglavnom jednako. Ja pak mislim, da je Adickesova korektura najbolja, pa sam ovu rečenicu i preveo po njegovoj korekturi. (Prev.).

[14] Ja ovdje ne slijedim točno tok povijesti eksperimentalne metode, čiji prvi počeci i nisu dobro poznati.

[15] Ova metoda, koja je povođenje za istraživačem prirode, sastoji se u tome, da se elementi čistoga uma traže u onome, što se pomoću eksperimenta može potvrditi ili oprovrći. No za ispitivanje teza čistoga uma, naročito ako se tko

odvaži da s njima prijeđe preko svake granice mogućeg iskustva, ne da se napraviti nikakav eksperiment s njihovim objektima (kao u prirodnoj znanosti). To će dakle biti moguće samo u pojmovima i načelima, koja a priori prihvaćamo, ako se naime udese tako, da se isti predmeti s jedne strane mogu promatrati kao predmeti osjetila i razuma za iskustvo, ali s druge strane ipak kao predmeti, koji se samo pomišljaju, dakako za izolirani um, koji teži preko[1] iskustvene granice, dakle s dvije različne strane. Ako se sada nađe, da opstoji sklad s načelom čistoga uma, kad se stvari promatraju s ovoga dvostrukoga gledišta, a da kraj onoga jednolikoga gledišta proizlazi neizbježno proturječje uma sa samim sobom, onda eksperiment govori za ispravnost razlikovanja.

[1] Adickes: »preko svake«.

[16] Ovaj eksperiment čistoga uma ima mnogo sličnosti s eksperimentom kemičara koji oni katkada nazivaju pokusom redukcije, ali općenito sintetičkim postupkom. Metafizičarova analiza lučila je čistu spoznaju a priori na dva veoma nejednaka elementa, naime na spoznaju stvari kao pojava, a zatim na spoznaju stvari samih o sebi. Dijalektika veže opet oba elementa u suglasnost s nužnom umskom idejom bezuvjetnoga, pa ustanovljuje, da ta suglasnost nikad ne nastaje drukčije nego pomoću onoga razlikovanja, koje je dakle pravo.

[17] ** Tako su središnji zakoni gibanja nebeskih tjelesa pribavili gotovu izvjesnost onome što je Kopernik isprva bio prihvatio samo kao hipotezu, pa su ujedno dokazali onu nevidljivu snagu (Newtonove privlačnosti). Ova bi zauvijek ostala neotkrivena, da se Kopernik nije odvažio da na način, koji se protivi osjetilima, ali koji je ipak istinit, opažena gibanja ne traži u predmetima neba, nego u njihovu gledaocu. Ja u ovome predgovoru promjenu u načinu mišljenja, koja se izlaže u Kritici i koja je analogna onoj hipotezi, postavljam također samo kao hipotezu, premda se ona u samoj raspravi na osnovi kakvoće naših predodžbi o prostoru i vremenu i elementarnih pojmova razuma ne dokazuje hipotetički, nego apodiktički, da bih samo upozorio na prve pokušaje takve promjene koji su svagda hipotetički.

[18] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, koji misli, da u ovoj rečenici nedostaju ove riječi: »da joj damo siguran put znanosti«.

[19] Ona ništa ne smatra kao učinjeno, dokle god još što preostaje da se učini.

[20] *** Kakav predmet spoznati, za to se zahtijeva da mogu dokazati njegovu mogućnost (bilo to prema svjedočanstvu iskustva iz njegove zbilje ili a priori pomoću uma). Ali pomišljati mogu što hoću, samo ako sam sebi ne proturiječim, tj. samo ako je moj pojam moguća misao, premda ne mogu jamčiti da li joj u skupu svih mogućnosti i odgovara kakav objekt ili ne. No da bi se takvome pojmu pridala objektivna vrijednost (realna mogućnost, jer prva je bila samo logička), za to je potrebno nešto više. To se pak ne treba tražiti upravo u teorijskim izvorima spoznaje, nego to može ležati i u praktičkima.**

[21] Prevedeno prema Görlandovoj korekturi.

[22] Pravim proširenjem, ali ipak samo u načinu dokazivanja, mogao bih nazvati samo ono koje sam napravio novim oprovrgavanjem psihologijskog idealizma i strogim (kao što ja mislim, i jedino mogućim) dokazom o objektivnome realitetu vanjskoga zrenja

(Pobijanje idealizma). Koliko god se idealizam s obzirom ne bitne svrhe metafizike smatrao nedužnim (što on doista nije), ipak uvijek ostaje skandal za filozofiju i opći ljudski um, da se opstojnost stvari izvan nas (od kojih mi imamo cijelu gradu za spoznaje samoga našeg unutrašnjeg osjetila), mora prihvatiti samo na vjeru i da se onome, kome padne na pamet da u to posumnja, ne može suprotstaviti dokaz koji zadovoljava. Budući da se u izrazima dokaza od trećega do šestoga retka nalazi stanovita tama, molim da se taj period promijeni ovako: »No to trajno ne može biti neki zor u meni. Naime sva određenja moje opstojnosti, koja se u meni mogu naći, jesu predodžbe, pa im je kao takvima potrebno nešto trajno što je različno od njih samih, a u odnosu na to može se odrediti njihova promjena, dakle moja opstojnost u vremenu u kojemu se mijenjaju.« Ovome će se dokazu vjerojatno prigovoriti: ja sam neposredno svjestan samo onoga, što je u meni, tj. svoje predodžbe vanjskih stvari; dakle ostaje još uvijek neriješeno ima U izvan mene nešto, što njoj odgovara, ili nema. No ja sam pomoću unutrašnjeg iskustva svjestan svoje opstojnosti u vremenu (dakle i odredivosti njezine u vremenu). To je pak više nego da sam svjestan samo svoje predodžbe, ali je ipak jedno s empirijskom sviješću moje opstojnosti koja je odrediva samo pomoću odnosa prema nečemu, što je povezano s mojom egzistencijom, prema nečemu, što je izvan mene. Ova svijest moje opstojnosti identično je povezana sa sviješću o odnosu prema nečemu izvan mene. Dakle ta je svijest iskustvo, a ne fikcija, osjetilnost, a ne uobrazilja, što ono vanjsko nerazdruživo povezuje s mojim unutrašnjim osjetilom; jer vanjsko je osjetilo već po sebi odnos zrenja prema nečemu zbiljskome izvan nas. Realitet ovoga potonjega, različito od uobraženja, osniva se samo na tome da se ono dovodi u nerazdruživu vezu sa samim unutrašnjim iskus. tvom kao uvjetom njegove mogućnosti, a to biva ovdje. Kad bili s intelektualnom sviješću svoju opstojnost u predodžbi Ja jesam, koja prati sve moje sudove i razumske postupke, ujedno mogao povezati neko određenje svoje opstojnosti pomoću intelektualnoga zrenja, onda za nj ne bi bila neophodno potrebna svijest odnosa prema nečemu izvan mene. No kako intelektualna svijest doduše prethodi, ali je unutrašnje zrenje, u kojemu se moja opstojnost jedino može odrediti vezano osjetilno i na vremenski uvjet, a kako to određenje, dakle samo unutrašnje iskustvo ovisi o nečemu trajnome, što nije u meni, dakle samo je u nečemu izvan mene, prema čemu ja sebe moram shvatiti u relaciji: zato je radi mogućnosti iskustva uopće realitet vanjskoga osjetila nužno skopčan s realitetom unutrašnjega. To će reći da sam isto tako sigurno svjestan, da izvan mene ima stvari, koje se odnose na moje osjetilo, kao Što sam svjestan, da sam u vremenu određeno egzistiram. Ali kojim danim predodžbama sada zaista odgovaraju objekti izvan mene, a koji dakle pripadaju vanjskome osjetilu, kojemu ih valja pripisati, a ne uobraziti, to se u svakome pojedinom slučaju mora riješiti prema pravilima, po kojima se iskustvo uopće (čak unutrašnje) razlikuje od uobraženja, pri čemu uvijek leži u osnovi načelo, da zaista ima vanjsko iskustvo. Tome još možemo dodati napomenu: predodžba o nečemu trajnome u opstojnosti nije isto s trajnom predodžbom; jer ova[1] može biti veoma nestalna i promjenljiva, kao sve naše predodžbe, pa Čak i predodžbe materije, a odnosi se ipak na nešto trajno, što dakle mora biti od svih mojih predodžbi različita i vanjska stvar. Njezina se egzistencija neminovno mora uključiti u određenje moje vlastite

opstojnosti, pa sačinjava s tim određenjem samo jedno jedino iskustvo, koje ne bi postojalo ni kao unutrašnje, kad ne bi (dijelom) ujedno bilo vanjsko. Onaj »kako?« ovdje se isto tako ne da dalje objasniti, kao što uopće ne možemo pomišljati ono što u vremenu stoji, a čija istodobnost s promjenljivim proizvodi pojam promjene.

[1] Wille misli, da bi ovdje moralo stajati »ona«, tj, da se zamjenica odnosi na prvu vrstu predodžbi. Isto tako misli i Erdmann, koji mjesto riječi »ova« stavlja ove riječi: »Jer predodžba o nečemu trajnome«.

[23] Uvod do **»može dati«** dijeli se u 2. izdanju na dva odsjeka. Tekst je potpuno prerađen i dolazi u ovom izdanju kao Dodatak I.

[24] Ovaj odsjek, koji počinje riječima: »Što će pak« itd., ima u 2. izdanju ovaj natpis: »III. Filozofiji je potrebna znanost, koja određuje mogućnost, načela i opseg svih spoznaja a priori«.

[25] **»pak«** manjka u 2. izdanju.

[26] Dodatak 2. izdanja.

[27] Dodatak 2. izdanju.

[28] U 2. izdanju: tom riječju naravno.

[29] Nedostaje u 2. izdanju.

[30] 2. izdanje: obuzet.

[31] 2. izdanje: tako uske granice.

[32] Dodatak 2. izdanju.

[33] Dodatak *2*. izdanju.

[34] izdanje ima mjesto: a priori pridaje ... posve strane, i to a priori.

[35] 2. izdanje: takvo.

[36] Cijeli odsjek od: »Iz toga je — s pojmom A«, glasi u 2. izdanju:

Iskustveni su sudovi kao takvi svi zajedno sintetični. Bilo bi naime besmisleno. da se analitičan sud zasniva na iskustvu, jer ja iz svoga pojma i ne smijem izaći da stvorim sud, pa mi dakle nije potrebno svjedočanstvo iskustva. Da je tijelo protežno, jest načelo koje a priori stoji i nije iskustven sud. Jer prije nego što prijeđem na iskustvo, imam sve uvjete za svoj sud već u pojmu iz kojega samo treba da prema načelu proturječja izvučem predikat, pa mogu time ujedno postati svjestan nužnosti suda koju mi iskustvo i ne bi moglo pružiti. Ako ja naprotiv u pojam tijela uopće i ne uključujem predikat težine, on ipak označuje predmet iskustva pomoću jednoga dijela toga iskustva kojemu ja dakle mogu dodati druge dijelove istog iskustva kao nešto što pripada onome prvome. Ja pojam tijela mogu prije toga analitički spoznati pomoću obilježja protežnosti, neprobojnosti, oblika itd. No sada ja svoju spoznaju proširujem, a obazirući se na iskustvo, od kojega sam apstrahirao taj pojam tijela, nalazim da je s gornjim obilježjima svagda povezana i težina, pa je dakle kao predikat sintetički dodajem onome pojmu. Iskustvo je dakle ono na čemu se osniva mogućnost sinteze predikata težine s pojmom tijela, jer oba pojma, premda jedan nije sadržan u drugome, kao dijelovi jednoga

cijela, naime iskustva, koje je samo sintetična veza zorova, pripadaju premda samo slučajno jedan drugome.

[37] Dodatak 2. izdanja.

[38] 2. izdanje: dakle nije.

[39] 2. izdanje: a za koji on unatoč tome drži da je povezan s njime?

[40] 2. izdanje: novi dobitak.

[41] * Da je jednome **od starih palo na pamet da samo i nabaci to pitanje, onda bi** se ono samo sve **do našega vremena snažno oprlo svim sustavima čistoga uma, pa bi uštedjelo tako mnoge teške pokušaje, koji** su **slijepo poduzimani, a da se nije znalo, o čemu je zapravo riječ.**

[42] Mjesto riječi: »**Ovdje dakle** — **imaju** u **sebi**« (zajedno s opaskom) ima 2. izdanje odsjeke V, VI. koji ovdje dolaze kao Dodatak II.

[43] Riječima: »Iz svega toga« itd. počinje u 2. izd. novo poglavlje s natpisom: VIII. Ideja i razdioba posebne znanosti pod imenom kritike čistoga uma.

[44] U 2. izdanju: može zvati kritika čistoga uma.

[45] Stavke: »No **čista** — **a priori**« nedostaju u 2. izdanju.

[46] Umjesto: **»Um je dakle moć«** ima 2. izd.: Jer um je moć.

[47] Dodatak 2. izdanju.

[48] 2. izdanje: nego našim načinom spoznavanja predmeta, ukoliko bi ovaj imao biti a priori moguć.

[49] Dodatak 2. izdanja.

[50] Broj ovog odsjeka i natpis nedostaju u 2. izdanju

[51] 2. izdanje: ideja jedne znanosti.

[52] Dodatak 2. izdanju.

[53] 2. izdanje ima mjesto **»jer — postanja«:** jer same pojmove ugode i neugode, požude i sklonosti itd., koji su svi zajedno empirijskoga postanja, ne čine doduše osnovom svojih propisa, ali se ipak u pojmu dužnosti kao zapreke koju valja svladati, ili kao podražaja koji se ne smije napraviti motivom, neminovno moraju unijeti u sustav čiste ćudorednosti.

[54] 2. izdanje: nagone.

[55] Paginacija 2. izdanja odnosi se dakako na njemački original.

[56] Razdioba paragrafa dodatak je 2. izdanja. Da bi se označila kao dodatak, brojke su ovih paragrafa stavljene u uglate zagrade [ ].

[57] Dodatak 2. izdanja.

[58] 2. izdanje: može srediti.

[59] * Nijemci su jedini koji se sada riječju estetika služe, da njome označe ono što drugi nazivaju kritikom ukusa. Razlog je tome jalova nada koju goji odlični analista

Baumgarten, da kritičko prosuđivanje lijepoga svede na umska načela i da njegova pravila podigne na znanost. No taj je trud uzaludan. Naime zamišljena pravila ili kriteriji su prema svojim [najodličnijim][1] izvorima samo empirijski, pa ne mogu nikada služiti kao [određeni][1] zakoni a priori prema kojima bi se morao upravljati naš sud o ukusu. Naprotiv sačinjava ovaj potonji probni kamen za ispitivanje valjanosti prvih. Zbog toga bi bilo uputno da se taj naziv [ili][1] opet napusti i da se sačuva za onu nauku koja je prava znanost (uslijed čega bismo se više približili i jeziku i smislu starih, kod kojih je bila veoma glasovita razdioba spoznaje u αίσθητά χαί υοητά)[1] [,ili da se taj naziv dijeli sa spekulativnom filozofijom, pa da se estetika uzima dijelom u transcendentalnome smislu, dijelom u psihologijskome značenju].[1]

[1] Dodatak 2. izdanja.

[60] Dodatak 2. izdanja.

[61] 2. izdanje: protumačit ćemo najprije pojam prostora.

[62] Odsjek 3. izostavljen je u 2. izdanju. Što ovdje stoji pod 4) i 5), mora dakle prema tekstu 2. izdanja stajati pod 3) i 4).

[63] Odsjek 5) glasi u 2. izdanju: 4) Prostor se predočuje kao beskonačna dana veličina. No svaki pojam mora se doduše pomišljati kao predodžba koja je sadržana u beskonačnome mnoštvu različnih mogućih predodžbi (kao njihovo zajedničko obilježje), pa ili dakle sadržava pod sobom. No ni jedan pojam kao takav ne može se pomišljati kao da beskonačno mnoštvo predodžbi sadržava u sebi. Pa ipak se prostor pomišlja tako (jer su svi dijelovi prostora do beskonačnosti najednom). Dakle izvorna je predodžba o prostoru zor a priori, a ne pojam.

[64] Ovaj (3) paragraf dodatak je 2. izdanju.

[65] Uvod V. i II. vidi pod Dodatkom II. i I.

[66] Odsjek: »**Stoga** — **vanjski predmeti**« u drugome je izdanju skraćen i glasi: Naime ni iz jedne od njih ne mogu se izvesti sintetična načela a priori, kao što to § 3. izvodi iz zora u prostoru. Stoga im, točno govoreći, ne pripada nikakav idealitet, premda se s predodžbom prostora slažu u tome, što pripadaju subjektivnoj kakvoći vrste osjetila, npr. vida, sluha, osjećaja pomoću osjeta boja, zvukova, topline. No kako su ono osjeti, a ne zorovi, iz njih se ne da spoznati nikakav objekt, najmanje pak a priori.

[67] Dodatak 2. izdanju.

[68] Dodatak 2. izdanju. U 1. izdanju stoji brojka iznad teksta.

[69] Zagrade ( ) dodatak su 2. izdanju.

[70] 2. izdanje: (jer ovi sadržavaju samo djelomične predodžbe) nego im mora biti osnovom neposredni zor.

[71] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, koji umjesto jednine uzima množinu (spoznaja).

[72] Ovaj [5.] paragraf dodatak je 2. izdanju.

[73] * Ja doduše mogu reći: moje predodžbe slijede jedna za drugom; ali to samo znači, da smo njih svjesni samo kao vremenskoga slijeda, tj. prema formi unutrašnjeg osjetila.

Zato vrijeme nije nešto samo o sebi, a nije ni stvarima objektivno inherentno određenje.

[74] Po Laasu moralo bi stajati: idealitet. — Mislim, da je ova korektura točna. *(Prev).*

[75] Prevedeno prema 4. izvornom izdanju, u kojemu stoji singular umjesto plurala (ovim mislima).

[76] Prevedeno prema korekturi Vorlanderovoj.

[77] Dodatak 2. izdanju: ... postati očiglednom i poslužiti za veću jasnoću onoga, što je navedeno u § 3.

[78] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[79] Odsjeci II, III i IV. koji ovdje slijede dodatak su 2. izdanju.

[80] Prevedeno prema Kehrbachovoj korekturi.

[81] * Predikati pojave mogu se pridati samom objektu u odnosu prema našem osjetilu, npr. ruži crvena boja ili miris. No privid se ne može nikada kao predikat pridati predmetu, upravo zato što on ono, što predmetu pripada samo u odnosu prema osjetilima ili uopće prema subjektu, pridaje objektu *za sebe,* npr. dvije ručke koje su se isprva pridavale Saturnu. Pojava je ono što se nikako ne može naći na samom objektu o sebi, ali u svako doba u njegovu odnosu prema subjektu, i što je nerazdvojivo od predodžbe objekta. I tako se predikati prostora i vremena s pravom pridaju predmetima osjetilima kao takvima, i u tome nema privida. Ako ja naprotiv ruži o *sebi* pridajem crvenilo, Saturnu ručke ili svim. vanjskim predmetima protežnost *o sebi,* a da ne gledam na određeni odnos tih predmeta o sebi prema subjektu i da na to ograničim svoj sud, tek onda nastaje privid.

[82] Vaihinger drži (Kom., II, 517), da nema pravoga prijelaza na iduću rečenicu, pa je prema njegovu mišljenju ovdje vjerojatno ispala rečenica: »koji (čisti zorovi) kao uvjeti naše osjetilnosti omogućuju, da mi kakvoću objekata možemo »odrediti prije svakog iskustva u sudovima a priori«.

[83] Prevedeno prema Adickesovoj korekturi.

[84] 1. izdanje: oštrovidnošću.

[85] Prevedeno prema Valentineru, koji umjesto **»dakle«** (also) **stavlja »pak«** (aber).

[86] Prevedeno prema Erdmannu.

[87] Prevedeno prema Mellinovoj korekturi.

[88] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[89] * Isto tako kao da je mišljenje u prvome slučaju funkcija *razuma,* u drugome *rasudne moći,* u trećem *urna.* Primjedba koja tek u onome što slijedi dobiva svoje razjašnjenje.

[90] Prevedeno prema Leclairovoj korekturi.

[91] Prevedeno prema Vaihingeru, dok u originalu ova relativna rečenica glasi ovako: »koji prema tome svagda aficiraju njezin pojam«.

[92] Kant je u svome ručnom primjerku umjesto riječi »duše« stavio riječ »razum«.

[93] Prevedeno prema Mellinovoj korekturi.

[94] Prema Erdmannu moralo bi stajati »prvobitnih«; Kant je u svome ručnom primjerku ovu riječ prekrižio.

[95] Prema Vorlanderu morala bi ova rečenica glasiti: »... ipak ne uviđa, zašto...«; prema Erdmannu: »... također ne uviđa to, zašto ...«

[96] Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi.

[97] Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi.

[98] * Metafizička počela prirodne znanosti.

[99] Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi.

[100] Prevedeno prema Erdmannovoj interpretaciji.

[101] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, dok Hartenstein misli, da bi umjesto »njegova« moralo stajati »njezina«, što bi se onda odnosilo na riječ »mogućnost«. Mislim, da Erdmann ima pravo, kad Hartensteinovu korekturu smatra problematičnom. *(Prev.).*

[102] §§ 11 i 12. dodatak su 2. izdanja.

[103] Ovaj je naslov uzet prema Michaelisu.

[104] Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi, kojom se umeću riječi: »koje vrijedi«.

[105] Riječ »njihove« umetnuta prema Erdmannu.

[106] Kant je u svome ručnom primjerku ovako dopunio ovu rečenicu: » ... pravilu a priori, tj. neminovno postavlja ...«

[107] Prema Vorlanderovoj korekturi, kojom se umjesto »gar« (čak) stavlja »ganz« (posve).

[108] Brojka 14. nedostaje u 2. izdanju, ali je zacijelo izostala zabunom, jer je prethodni § označen sa 13, a idući sa 15.

[109] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, kojom se umjesto singurala stavlja plural.

[110] Mjesto odsjeka: **»No tri su prvobitna izvora — njihovoj prirodi«** ima drugo izdanje ove odsjeke:

Kako je glasovitu *Lockeu* nedostajalo ovo razmatranje i kako je čiste pojmove našao u iskustvu, to je on i njih izveo iz iskustva, pa je ipak postupao tako *inkonzekventno,* da se s njima odvažio na pokušaje za spoznaje koje daleko prelaze sve granice iskustva. *David Hume* spoznao je neophodnost da bi ti pojmovi morali imali svoje poslanje a priori, da bi se moglo učiniti ovo posljednje. No budući da on sebi nikako nije mogao razjasniti kako ie moguće da razum pojmove, koji po sebi u njemu nisu povezani, ipak mora pomišljati kao nužno povezane u predmetu, a nije se sjetio toga da je razum pomoću ovih pojmova možda sam začetnik iskustva, u kojemu nalazimo njegove predmete, zato ih je on, prisiljen neophodnošću, izvodio iz iskustva (naime iz subjektivne nužnosti zbog češće asocijacije u iskustvu, tj. iz *navike,* pa se ta subjektivna nužnost napokon neispravno smatra kao objektivna), ali je zatim postupao veoma konzekventno u tome, što je izjavio nemogućim da se s ovim pojmovima i sudovima, za koje daju povoda ovi pojmovi, prijeđe preko granice iskustva.

Empirijsko izvođenje, koje su poduzeli njih dvojica, ne može se sjediniti sa zbiljom znanstvene spoznaje a priori koju mi imamo, naime s *čistom matematikom i općom prirodnom znanošću,* pa se dakle oprovrgava faktom.

Prvi od ove dvojice glasovitih ljudi otvorio je širom vrata *fantaziranju,* jer se um, kad jednom ima na svojoj strani odobravanje, ne da više držati u granicama pomoću preporuka umjerenosti. Drugi se posve predao *skepticizmu,* jer je mislio da je otkrio jednu takvu općenitu varku naše moći spoznavanja koja se smatrala umnom. — Mi ćemo sada napraviti pokus, ne bi li se ljudski um sretno mogao provesti između ova dva grebena, dati mu određene granice i za nj ipak držati otvoreno cijelo polje njegove svrsishodne djelatnosti.

Prije toga dat ću samo još *objašnjenje kategorija.* One su pojmovi o predmetu uopće pomoću kojih se njegov zor u pogledu jedne od *logičkih funkcija* suđenja[1] smatra kao određen. Tako je funkcija *kategoričkog* suda bila funkcija odnosa subjekta" prema predikatu; npr. sva su tjelesa djeljiva. No što se tiče same logičke upotrebe razuma ostaje neodređeno kome se od ova dva pojma hoće pridati funkciju subjekta, a kome predikata. Jer se isto tako može reći: nešto djeljivo je tijelo. Ali kad je pod kategoriju supstance doveden pojam tijela, onda se pomoću nje određuje: da se njegov empirijski zor u iskustvu uvijek mora uzimati kao subjekt, a nikada kao sam predikat. A tako i u svim ostalim kategorijama.

[1] Prevedeno prema Adickesovoj korekturi.

[111] Cijeli ovaj odsjek do kraja 1. knjige u drugome je izdanju potpuno prerađen, a ovdje je dodan kao Dodatak III.

[112] Prevedeno prema Leclaireovoj korekturi.

[113] Riječ »unutrašnjega« dodatak prema Vaihingeru.

[114] Mjesto riječi »reprodukcije« stavlja Vaihinger »reproducibiliteta«; prema Erdmannu moralo bi stajati »pravilnosti«.

[115] Prema Erdmannu plural umjesto singulara.

[116] Prema Vaihingeru morao bi redoslijed riječi biti ovakav: »Sinteza reprodukcije ... sa sintezom reprodukcije«.

[117] Po Riehlu moralo bi stajati »produktivna«.

[118] *** Ova se opaska odnosi na njemački izraz »Begriff«, koji ima drukčije etimologijsko značenje nego naša riječ »pojam«.**

[119] **Prema Willeu odnosi se zamjenica »ona« na dušu, dok bi prema Erdmannu moralo stajati »ono«, koje bi se odnosilo na »jedinstvo apercepcije«. Willeova mi se korektura čini logičnija. (Prev.).**

[120] **Prevedeno prema Hartensteinu.**

[121] **Riječima: »Sada ćemo...« ima prema Vaihingeru početi novi odsjek.**

[122] Prevedeno prema Erdmannu, koji umjesto »u svima« stavlja samo: »svima«.

[123] Riječ »jedno« dodatak prema Kehrbachu.

[124] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, dok u originalu stoji: »svime drugim«.

[125] * Neka se dobro pripazi na ovo načelo koje je od velike važnosti. Sve predodžbe imaju neophodan odnos prema mogućoj empirijskoj svijesti; jer kad ga ne bi imale i kad bi bilo potpuno nemoguće, da čovjek postane svjestan njih, onda bi to značilo toliko da one i ne egzistiraju. No svaka je empirijska svijest u nužnom odnosu prema transcendentalnoj (svakom posebnom iskustvu prethodnoj) svijesti, naime prema svijesti o mojemu sopstvu kao prvobitnoj apercepciji. Prema tome je upravo neophodno da u mome spoznanju svaka svijest pripada jednoj svijesti (o mojemu sopstvu). Ovdje imamo dakle sintetično jedinstvo raznolikosti (svijesti), koje se spoznaje a priori, pa sačinjava upravo tako osnovu za sintetična na**čela a priori koja se odnose na čisto mišljenje, kao što prostor i vrijeme daju osnovu za onakva načela, koja se odnose na formu samoga zrenja. Sintetično načelo, da svaka različna empirijska svijest mora biti povezana u jednoj jedinoj samosvijesti, jest upravo prvo i sintetično osnovno načelo našega mišljenja uopće. No ne smijemo smetnuti s uma, da je transcendentalna svijest sama predodžba »ja« u odnosu prema svima drugima (čije kolektivno jedinstvo nju čini mogućom). Bila ta predodžba jasna (empirijska svijest)[1] ili tamna, do toga ovdje ništa ne stoji, štoviše ni do njezine zbilje, nego se mogućnost logičke forme svake: spoznaje osniva nužno na odnosu prema ovoj apercepciji kao moći.**

[1] Vorländer križa: »(empirijska svijest)«.

[126] * Da je uobrazilja nužna ingredijencija samog opažanja, na to zacijelo još ni jedan psiholog nije pomislio. To dolazi odatle što se ta moć ograničavala dijelom samo na reprodukcije, a dijelom što se mislilo, da nam osjetila daju ne samo dojmove, nego da ove čak i sastavljaju, stvarajući slike predmeta. Za to se bez sumnje osim prijemljivosti dojmova zahtijeva još nešto više, naime funkcija njihove sinteze.

[127] Prema Vaihingeru moralo bi umjesto »nemoguće« stajati »moguće«.

[128] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[129] Prevedeno prema Hartensteinovoj korekturi, kojom se izostavlja »i« iza riječi »uopće«.

[130] Kant je unio u svoj ručni primjerak: »Pravila, ukoliko (prikazuju?) egzistenciju kao nužnu« ...

[131] Prevedeno prema Kehrbachu.

[132] Prema Vaihingeru moralo bi ovdje stajati »Priroda« umjesto »Ova«, koja se zamjenica ovdje odnosi na osjetilnost.

[133] Erdmann: »Dakle« (?).

[134] * Nedostatak rasudne snage jest zapravo ono što se naziva glupošću, a takvoj mani nema pomoći. Tupa ili ograničena glava, kojoj nedostaje samo potrebni stupanj razuma i njegovi vlastiti pojmovi, dade se doduše učenjem vrlo dobro opremiti, čak do učenosti. No kako joj i onda obično nedostaje razum (secunda Petri), nije ništa neobično ako nailazimo na veoma učene ljude koji u upotrebi svoje znanosti često pokazuju onaj nedostatak, koji se nikada ne da popraviti.

[135] Prevedeno prema Vorlanderu.

[136] Prevedeno prema Vaihingeru.

[137] Prevedeno prema Vaihingeru, prema kojemu bi ova rečenica mogla glasiti i ovako: ... »koja se kod tanjura dade promatrati, kod kružnice samo pomišlja«.

[138] Kant je unio u svoj ručni primjerak: »da su za nas bez smisla«.

[139] Dodatak po Mellinu; Erdmann: »jedne takve četveronožne«.

[140] U originalu stoji »produktivne«. Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi.

[141] Erdmann: »na njima« odnosi se na predmete kao stvari o sebi.

[142] Prema Willeu morala bi ova rečenica glasiti ovako: »to ono što na njima odgovara osjetu nije transcendentalna materija ...«

[143] Prevedeno prema Adickesovoj korekturi zasnovanoj na pretpostavci da je u originalnom tekstu ispalo: »samo jedno vremensko određenje«.

[144] Kant je unio u svoj ručni primjerak: »kakvu spoznaju«.

[145] Ova rečenica ima tri korekture. Meni se Willeova, kojom se umeće rečenicu: »budući da... razmatranjima«, čini najispravnijom, pa sam kod prevođenja uvažio njegovu *(Prev.).*

[146] U originalnom tekstu stoji: »čist«. Prevedeno prema Grillovoj korekturi.

[147] Vaihinger: »na kojemu bi sintetično jedinstvo moglo pokazati objektivni realitet njihovih pojmova«.

[148] Prevedeno po Erdmannovoj korekturi, kojom umjesto singulara stavlja plural.

[149] Görland misli da se ova relativna rečenica odnosi na riječ »pojmova«, a ne na »načela čistoga razuma«.

[150] Prema Mellinu morala bi ovdje stajati množina: »principi«.

[151] [* Svaka *veza* (conjunctio) jest ili *slaganje* (compositio) ili *povezanost* (nexus), Slaganje je sinteza raznolikoga, što ne *pripada nužno zajedno,* kao što npr. dva trokuta, kad se kvadrat podijeli dijagonalom, ne pripadaju o sebi nužno zajedno, a takva je sinteza *istovrsnoga* u svemu što se dade razmatrati *matematički.* (Ova se sinteza opet može podijeliti u sintezu *agregacije* i *koalicije*, od kojih se prva odnosi na *ekstenzivne,* a druga na *intenzivne* veličine.) Druga veza (nexus) jest sinteza raznolikoga, ukoliko ono *nužno pripada zajedno,* kao što npr. akcidencija pripada supstanciji ili učinak uzroku — dakle i kao *neistovrsno* predočuje se ipak kao a priori povezano. Zato što ova veza nije hotimična nazivam je *dinamičkom,* jer se odnosi na vezu *bitka* raznolikoga (koja se opet može dijeliti na *fizičku* vezu pojava među sobom i *metafizičku,* tj. njihovu vezu u moći spoznavanja a priori).][1]

[1] Tekst u [ ] dodatak je 2. izdanja.

[152] U 2. izdanju glasi ovaj natpis: *1. Aksiomi zrenja.* Njihovo je načelo: Svi su zorovi ekstenzivne veličine.

[153] Riječi »o sintetičnom jedinstvu« dopuna prema Vaihingeru.

[154] Tekst u [ ] dodatak je 2. izdanju.

[155] Prijedlog »u« dodatak prema Vaihingeru.

[156] Ova rečenica ima tri korekture. Meni se Erdmannova čini najtočnija. *(Prev.)*

[157] Prema I. B. Meyeru morala bi ova rečenica glasiti ovako: »Sinteza prostora i vremena kao bitna forma« itd.

[158] U 2. izdanju glasi ovaj natpis: 2. *Anticipacije opažanja.* Njihovo je načelo: u svima pojavama ima ono realno, što je predmet osjeta, intenzivnu veličinu, tj. neki stupanj.

[159] Riječi: »tj. osjetu« umetak po Erdmannu.

[160] Tekst u [ ] dodatak je 2. izdanja.

[161] Prema Willeu morala bi ova rečenica glasiti ovako: »No nju nalazimo samo u aprehenziji, ukoliko se ova zbiva ...«

[162] Prema Willeu moralo bi stajati: »mogućih manjih realiteta u mogućim opažanjima«.

[163] Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi.

[164] Prevedeno prema Willeu, koji stavlja »određenu granicu« umjesto »određeni stupanj«.

[165] Prevedeno prema Erdmannu, koji umjesto »obojili« stavlja »njih«.

[166] Riječ »razmišljanje« umetnuta prema Erdmannu; Vorlander stavlja »razmatranje«.

[167] Prevedeno prema Schopenhauerovoj korekturi, kojom je prvi upozorio prof. Rosenkranza na neke korekture teksta.

[168] U 2. izdanju glasi natpis: 3. *Analogije iskustva.* Njihovo je načelo: iskustvo je moguće samo pomoću predodžbe nužne povezanosti opažanja.

[169] Prevedeno prema Willeovoj i Mellinovoj korekturi.

[170] Tekst u [ ] dodatak je 2. izdanja.

[171] Kehrbach i Schmidt imaju »onome« (jenem); Valentiner ima »svakome« (jedem), ali se ni u jednome od ovih izdanja ništa ne spominje o kakvoj korekturi.

[172] *Görland:* »tj. kako je ono (opažanje) s obzirom na opstojnost (ne: na što i kako) nužno povezano u ovome modusu vremena (tj. u vremenskom odnosu).«

[173] U originalu stoji »treći«, kor. Mellin

[174] Prevedeno prema korekturi Mellina, kojom se umjesto »dva« stavlja »tri«.

[175] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[176] Ova je rečenica prevedena prema Vaihingeru.

[177] U 2. izdanju glasi naslov itd. — opseg: »A. *Prva analogija.* Načelo trajnosti supstancije. Kod svake mijene pojava traje supstancija, a njezin se kvantum u prirodi niti povećava niti smanjuje.«

Dokaz. Sve su pojave u vremenu u kojemu se jedino kao svome[1] supstratu, (kao trajnoj formi unutrašnjega zrenja) može predstavljati isto tako *istodobnost* kao i *slijed.* Dakle vrijeme u kojemu se ima pomišljati svaka mijena pojava, ostaje i ne mijenja se, jer je

vrijeme ono u čemu se zasobica i[2] istodobnost mogu predočiti samo kao njegova određenja. Vrijeme samo za sebe ne može se međutim opažati. Prema tome će se u predmetima opažanja, tj. u pojavama naći supstrat koji uopće predstavlja vrijeme i na kojemu se pomoću odnosa pojava prema njemu u aprehenziji može opažati svaka mijena ili istodobnost. No supstrat svega realnoga, tj. onoga što pripada egzistenciji stvari, jest *supstancija* kod koje se sve što pripada bitku, može pomišljati samo kao određenje. Prema tome je ono trajno, a samo u odnosu s njime mogu se odrediti svi vremenski odnosi pojava, supstancija u pojavi, tj. njezin realitet, koji kao supstrat svake promjene ostaje uvijek isti. Kako se supstancija u opstojnosti ne može mijenjati, to se njezin kvantum u prirodi ne može ni povećati ni smanjiti.

[1] Riječ »svome« umetnuta prema Mellinu.

[2] Prema Erdmannu »i« mjesto »ili«, kao što stoji u originalu.

[178] U 2. izdanju glasi ovaj natpis: B. *Druga analogija.* Načelo vremenskoga slijeda po zakonu kauzaliteta. Sve se promjene događaju po zakonu veze uzroka i učinka.

[179] U originalu stoji »stanju«; korigirao Wille.

[180] Tekst u [ ] dodatak je 2. izdanju.

[181] Prema Mellinu: »gdje« umjesto »kada«.

[182] Glagol »moći« umetnut prema Vaihingeru.

[183] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi. Prema Mellinu moralo bi stajati: »što bi se htjelo nazvati predmetom«. Može biti, da je Mellinova korektura ispravnija. *(Prev.).*

[184] Prevedeno prema Erdmannu. Originalni tekst: »u kojemu bi sva opažanja morala imati svoje mjesto«.

[185] Prevedeno prema Hartensteinovoj korekturi.

[186] Wille stavlja »apercepcije« umjesto »aprehenzije«.

[187] Prema Willeu: ...»supstancijalitet jednoga subjekta, a da...«

[188] Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi. Erdmann misli, da se riječ »trajnost« odnosi na subjekt, koji prema Kantovoj jezičnoj upotrebi valja vezati uz riječ »supstancijalitet«.

[189] Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi.

[190] * Valja dobro upamtiti da ja ne govorim o promjeni određenih relacija uopće, nego o promjeni stanja. Zato tijelo, kad se giba jednolično, ne mijenja svoje stanje (gibanja), ali ga dakako mijenja, ako njegovo gibanje raste ili opada.

[191] Prevedeno prema Vaihingeru.

[192] Prema Willeu moralo bi stajati »njih« umjesto »njega«.

[193] Riječi: »to ide« umetnute od nepoznatog istraživača Kantovih djela.

[194] U 2. izdanju glasi natpis: C. *Treća analogija.* Načelo istodobnosti prema zakunu uzajamnoga djelovanja ili zajedništva. Sve supstancije, ukoliko se u prostoru mogu opažati kao istodobne, u potpunom su uzajamnome djelovanju.

[195] Tekst u [ ] dodatak je 2. izdanja.

[196] Erdmann odnosi riječ »bila« na imenicu »sintezi«, odnosno »aprehenzije«, pa je prema tome ovdje tako i prevedeno.

[197] * Jedinstvo cjeline svijeta u kojoj treba da su povezane sve pojave očito je samo zaključak potajno prihvaćenoga načela zajedništva svih supstancija koje su istodobno. Kad bi naime bile izolirane, onda kao dijelovi ne bi sačinjavale cjelinu, a kad njihova povezanost (uzajamno djelovanje raznolikoga) ne bi bila nužna već zbog istodobnosti, onda se iz nje kao samo idealnog odnosa ne bi mogla zaključiti povezanost kao realni odnos. Kao što smo na svome mjestu pokazali, da je zajedništvo zapravo osnova mogućnosti empirijske spoznaje, koegzistencije, i da se dakle zapravo samo prema ovoj može zaključiti zajedništvo kao njezin uvjet.

[198] Ova je rečenica u originalu nejasna, pa je ovdje prevedena prema Hartensteinovoj korekturi, ali ni tom korekturom rečenica ne dobiva pravoga smisla. *(Prev.).*

[199] Prevedeno prema Willeu koji umjesto »Anhang« stavlja »Fortgang«.

[200] Prevedeno prema Fredrichsu koji umjesto »posredno« stavlja »neposredno«.

[201] Gorland: itd. »jer po rukovodstvu onih analogija dolazimo od svoga zbiljskog opažanja do stvari u nizu mogućih opažanja.«

[202] Tekst u [ ] dodatak je 2. izdanju.

[203] Vidi: Predgovor 2. izdanju, str. 23—24, bilješka.

[204] Prevedeno po Vaihingeru, koji stavlja riječi: »o mojoj opstojnosti«.

[205] * *Neposredna* se svijest o bitku vanjskih stvari u gornjemu poučku ne pretpostavlja, nego se dokazuje, bilo da mi uviđamo mogućnost ove svijesti ili ne. Pitanje u pogledu te mogućnosti bilo bi imamo li samo unutrašnje osjetilo, a ne i vanjsko, nego tek vanjsko uobražavanje. No jasno je da mi, da bismo sebi nešto samo i uobrazili kao vanjsko, tj. da bismo osjetilu predočivali nešto u zrenju, već moramo imati vanjsko osjetilo, a uslijed toga moramo razlikovati čisti receptivitet vanjskoga zrenja od spontaniteta koji karakterizira svako uobražavanje. Jer samo i uobražavanje o nekome vanjskom osjetilu, negiralo[1] bi samu moć zrenja koju mora određivati uobrazilja.

[1] Prema Willeu, koji stavlja »negiralo« umjesto »uništilo«, jer bolje odgovara smislu.

[206] Prevedeno prema Grillovoj korekturi.

[207] Tekst u [ ] dodatak je 2. izdanja.

[208] Prevedeno prema 4. originalnom izdanju.

[209] Prema Erdmannu odnosi se relativna rečenica na »jedinstvo«, dok bi se prema originalnom tekstu odnosila na »razum«.

[210] U izdanju Pruske akademije nedostaje: »kao«.

[211] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[212] Prema Erdmannu, koji umjesto singulara slavlja plural, premda bi mogao stajati i singular.

[213] Točno prema originalu: »nego što su diskurzivne forme mišljenja« itd.

[214] Prevedeno prema Vaihingerovoj i Goldschmidtovoj korekturi.

[215] Prema Erdmannu moralo bi mjesto »svoj« stajati »naš«.

[216] * Pomoću *zbilje* neke stvari postavljam dakako više nego mogućnošću, ali ne *u stvari;* jer ova nikada ne može sadržavati više u zbilji nego što je bilo sadržano u njenoj potpunoj mogućnosti. Naprotiv, kako je mogućnost bila samo pozicija stvari u odnosu prema razumu (njegovoj empirijskoj upotrebi), to je realitet ujedno njezina veza s opažanjem.

[217] * Neopstojnost materije može se lako pomišljati, ali stari iz toga ipak nisu izvodili njenu slučajnost. No ni sama mijena opstojnosti i neopstojnosti danoga stanja neke stvari, u čemu se sastoji svaka promjena, ne dokazuje slučajnost ovoga stanja, tako reći na temelju njegove opreke, npr. mirovanje tijela, koje slijedi nakon gibanja, ne dokazuje još slučajnost njegova gibanja time što je prvo suprotnost drugoga. Jer ova je suprotnost ovdje samo logički, a ne zbilja *suprotstavljena* drugoj. Da bi se dokazala slučajnost njegova mirovanja, moralo bi se dokazati, da je *mjesto* gibanja u prethodnom vremenu bilo moguće, da je tijelo *onda* mirovalo, a ne da *poslije* miruje, jer onda obje suprotnosti mogu vrlo lijepo postojati zajedno.

[218] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[219] Prevedeno prema Erdmannu; prema Kehrbachu trebalo bi umjesto »sebe samih« stajati »našega sopstva«.

[220] Tekst u [ ] od str. 130. dodatak je 2. izdanju.

[221] U svome ručnom primjerku umeće Kant na ovome mjestu ovu rečenicu: »predmete, koji nam nisu dani ni u kakvome zoru, dakle na neosjetilne predmete«.

[222] Dodatak 2. izdanju.

[223] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[224] Jednina prema Kehrbachu.

[225] * J**a ovdje pod realnom definicijom ne razumijevam onu koja imenu neke stvari ne podmeće samo druge i razumljivije riječi, nego onu, koja sadržava u sebi jasno obilježje, po kojemu se predmet (definitum) u svako doba može sigurno prepoznati, i koje[5] objašnjeni pojam čini upotrebljivim za primjenu. Realno objašnjenje bilo bi dakle ono koje čini jasnim ne samo pojam, nego ujedno njegov objektivni realitet. Matematička objašnjenja, koja prema pojmu prikazuju predmet u zoru, od posljednje su vrste.**

[5] Polumasno štampani tekst *izostavljen* je u 2. izdanju.

[226] Prevedeno prema Vaihingerovoj korekturi.

[227] Prevedeno prema Vaihingeru koji stavlja »njezine« umjesto »njegove«.

[228] Prema Erdmannu, koji umjesto singulara, kao što je u originalu, uzima plural.

[229] * [Jednom riječju: ni jedan od ovih pojmova ne da se ničim *potvrditi* i lime pokazati njihova *realna mogućnost,* ako se oduzme svaki osjetilni zor (jedino, koje imamo).[2]

Onda preostaje samo još *logička mogućnost,* tj. da je moguć pojam (misao), ali o tome nije govor, nego odnosi li se na kakav objekt i znači li dakle nešto.][3]

[2] Prema Erdmannu, koji umjesto singulara, kao što je u originalu, uzima plural.

[3] Ova je opaska dodatak 2. izdanju.

[230] Odsjek tiskan polumasno *nedostaje* u 2. izdanju. Vjerojatno je Kant gore navedenu opasku 2. izdanju samu smatrao dovoljnom.

[231] Bilješka u Kantovu ručnome primjerku nejasna.

[232] Prema Erdmannu umjesto »našto«.

[233] Pogodbeni način, prema Erdmannu.

[234] Riječi: »da se što spozna« dodao je Kant u svome ručnom primjerku.

[235] Prema **Vaihingeru, koji stavlja »dakle« umjesto »kao«.**

[236] **U Kantovu ručnome primjerku: »sinteze raznolikosti«.**

[237] **Kant u ručnome primjerku: »ali to nešto kao predmet zora uopće jest samo utoliko transcendentalni objekt«.**

[238] **Prevedeno prema Hartensteinovoj korekturi.**

[239] Mjesto odsjeka tiskanih polumasno: **»Pojave, ukoliko — može biti dano«** ima drugo izdanje odsjeka, koji ovdje dolaze kao Dodatak IV.

[240] Prema Erdmannu moralo bi stajati: (osjetilnost).

[241] *Dodatak 2.* izdanju.

[242] * Umjesto ovog izraza ne smije se upotrebljavati izraz intelektualni svijet, kao što se to u njemačkome izlaganju obično običava činiti; jer intelektualne ili senzilivne samo su spoznaje. Što pak može biti samo *predmet* jednoga ili drugoga načina zrenja, tj. objekti se moraju (bez obzira na tvrdoću zvuka) zvati inteligibilni ili senzibilni. — (Ova je opaska **dodatak** 2. izdanju.)

[243] Wille misli da bi ovu rečenicu trebalo izmijeniti ovako: »Kontemplativna astronomija, koja izlaže jednostavno promatranje zvjezdanoga neba, predstavljala bi osjetilni svijet, teorijska naprotiv, koja (objašnjena prema kopernikovskom sustavu svijeta ili čak Newtonovim zakonima gravitacije) predstavljala bi onaj drugi, naime inteligibilni svijet.

[244] Prema Vaihingeru, koji stavlja »izvanosjetilna« umjesto »izvanredna«.

[245] Erdmann: tj. »razum u njegovoj analitičnoj upotrebi«.

[246] Kant u svome ručnom primjerku: »ono treće u zrenju«.

[247] U Kantovu ručnom primjerku: »pozitivni pojam, moguća spoznaja«.

[248] Množina prema Erdmannu.

[249] Prevedeno prema Hartensteinovoj korekturi.

[250] Prevedeno prema Mellinu, koji umeće »bismo došli«. Prema Gorlandovoj korekturi glasila bi ova rečenica ovako: »Prije svih objektivnih sudova usporedimo pojmove u

pogledu *jednovrsnosti* itd.

[251] Kant je u svome ručnom primjerku zabilježio: »Naprotiv su određenja substantia phaenomenon u prostoru sami vanjski, a u unutrašnjemu osjetilu sami unutrašnji odnosi; ono apsolutno nedostaje.«

[252] Prevedeno prema 2. izdanju.

[253] Prema Willeu morala bi ova rečenica glasiti ovako: »i koji je njegova iskonska (prvobitna) forma« itd. — Uopće je cijela ova rečenica do kraja odsjeka u originalu posve pogrešno i nejasno stilizirana. *(Prev.).*

[254] U 5. originalnom izdanju stoji »der« mjesto »oder«, a prema tome morala bi ova rečenica u prijevodu glasiti ovako: »On je samo analitično pravilo uspoređivanja stvari pomoću samih pojmova.«

[255] Prema Vorländeru prezent umjesto perfekta.

[256] Vaihinger: »Ova ograničenja zabranjuju svaku njihovu neempirijsku upotrebu ...«.

[257] Prevedeno prema *Erdmannovoj* korekturi.

[258] Prema *Erdmannu,* koji mjesto »komite« stavlja »könnte«.

[259] Prijedlog »u« umetnuo Hartenstein.

[260] * Kad bi se čovjek ovdje htio poslužiti običnom izlikom da bar realitates noumena ne mogu djelovati jedni protiv drugih, onda bi se morao navesti primjer o takvome čistom i neosjetilnom zrenju, da bi se razumjelo da li takvo zrenje uopće predstavlja nešto ili ništa. No ni od kud se ne može uzeti nikakav primjer osim iz iskustva koje nikada ne pruža više nego samo phaenomena, a tako to načelo ne znači ništa više nego da pojam, koji sadržava same afirmacije ne sadržava ništa niječno, načelo u koje mi nikada nismo posumnjali.

[261] U Kantovu ručnome primjerku »spoznaju«.

[262] Prema *Erdmannu* »samo« umjesto »sada«.

[263] * Osjetilnost, podvrgnuta razumu kao objekt, na koji on primjenjuje svoju funkciju, jest izvor realnih spoznaja. No ta ista osjetilnost, ukoliko utječe na samu radnju razuma određujući ga da sudi, jest osnova zablude.

[264] Hartenstein stavlja »načina spoznavanja« umjesto »moći spoznavanja«.

[265] *Dodatak 2.* izdanju.

[266] Nedostaje u 2. izdanju.

[267] Nedostaje u 2. izdanju.

[268] Množina umjesto jedine prema Vorländeru.

[269] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[270] * On je dakako protegnuo svoj pojam i na spekulativne spoznaje, ako su samo bile čisto i potpuno a priori dane, čak i na matematiku, premda ova ima svoj predmet samo u *mogućem* iskustvu. U tome se ja ne mogu povesti za njim kao ni u mističnoj dedukciji ovih ideja ili u pretjerivanjima, kojima ih je, tako reći, hipostazirao, premda

je uzvišeni jezik, kojim se služio na ovome području, posve podesan za blaže izlaganje koje je primjereno prirodi stvari.

[271] Hartenstein: »zora«.

[272] Prema Adickesu prezent umjesto perfekta.

[273] Hartenstein: »mogao sam«.

[274] Prevedeno prema Erdmannu.

[275] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[276] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, dativ umjesto nominativa.

[277] Prevedeno prema Adickesovoj korekturi, koja uz riječ »gesetzt« stavlja riječ »auch« (također).

[278] Prema Erdmannu plural umjesto singulara.

[279] Nedostaje u 2. izdanju.

[280] * Metafizika ima za pravu svrhu svojeg istraživanja samo tri ideje; *Bog, sloboda i besmrtnost,* tako da drugi pojam povezan s prvim treba da dovede do trećega kao nužnoga zaključka. Sve čime se ova znanost inače bavi služi joj samo kao sredstvo da dođe do ovih ideja i njihova realiteta. One joj nisu potrebne radi prirodne znanosti, nego da izađe izvan prirode. Uvid u njih napravio bi *teologiju, moral,* i vezanjem ovoga dvoga, *religiju,* dakle najviše svrhe naše opstojnosti, zavisnima samo od spekulativne umske moći i ni od čega drugoga. U sustavnom prikazivanju onih ideja bio bi navedeni red, kao *sintetični,* najpodesniji. Ali u obradbi koja nužno mora prethoditi tome prikazivanju bit će *analitično* prikazivanje, koje taj red okreće, primjerenije svrsi, da bismo izvršili svoj veliki nacrt, jer od onoga što nam iskustvo neposredno daje, tj. od *nauke o duši,* idemo naprijed do *nauke svijetu,* a odavle do spoznaje *Boga.]*[1]

[1] Ova je bilješka *dodatak 2.* izdanju.

[281] V. njem. izdanje: »transcendentan«.

[282] Kant u svome ručnom primjerku: »egzistira kao supstancija«.

[283] * Čitalac, koji iz ovih izraza u njihovoj transcendentalnoj apstrakciji ne može tako lako pogoditi njihov psihologijski smisao i zašto posljednji atribut duše pripada kategoriji egzistencije, naći će ih dovoljno objašnjene i opravdane u onome što slijedi. Zbog latinskih izraza, koji su protivno dobru načinu pisanja ušli mjesto njemačkih istoga značenja kako u ovom odsjeku, tako i u cijelome djelu, imam da navedem ispriku, da sam radije uskratio nešto kićenosti jezika, nego da najmanjom nerazumljivošću otežam školsku upotrebu.

[284] Ovaj prikaz i kritika paralogizama čistoga uma, koji teku do kraja prvoga poglavlja transcendentalne dijalektike i koji su ovdje pisani polumasnim slovima, u 2. su izdanju *posve prerađeni.* Varijanta 2. izdanja dolazi ovdje kao Dodatak V.

[285] * Veoma je lako da se ovome dokazu dade obično školsko ruho. No za moju je svrhu već dovoljno da se, svakako na popularan način, predoči sam dokaz.

[286] Prema Erdmannu odnosi se riječ »uopće« na »predmete«, pa je ovdje tako i prevedeno.

[287] * Kad elastična kugla naleti na jednaku u ravnome pravcu, predaje ovoj cijelo svoje gibanje, dakle cijelo svoje stanje (ako se gleda samo na mjesta u prostoru). Prihvatite prema analogiji s takvim tjelesima supstancije od kojih bi jedna drugoj ulijevala predodžbe zajedno sa svojom sviješću, onda će se moći pomišljati cijeli red takvih supstancija od kojih bi prva svoje stanje zajedno sa svojom sviješću predala drugoj, ova svoje vlastito stanje zajedno sa stanjem prethodne supstancije trećoj, a ova isto tako stanja svih prethodnih zajedno sa svojom vlast/tom i njihovom sviješću. Posljednja supstancija bila bi dakle svjesna svili stanja supstancija koje su se prije nje promijenile, svjesna kao svojih vlastitih, jer su ona stanja zajedno sa sviješću prenesena u nju. No unatoč tome ne bi ona bila ista persona u svim ovim stanjima.

[288] * Valja dobro upamtiti ovaj paradoksni, ali ispravni sud, da u prostoru nema ništa osim što se predočuje u njemu. Naime prostor sam nije ništa drugo nego predodžba, dakle što je u njemu mora bili sadržano u predodžbi, a u prostoru nije ništa, osim ukoliko se u njemu zaista predočuje. Sud da neka stvar može egzistirati samo u svojoj predodžbi, zacijelo mora zvučiti čudno ali taj sud gubi ovdje ono, što smućuje, jer stvari s kojima mi ovdje imamo posla nisu stvari o sebi, nego samo pojave, tj. predodžbe.

[289] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, dok bi prema originalu moralo stajati: materiju.

[290] U originalu stoji »skeptički«, na koju pogrešku upozorava sam Kant u predgovoru.

[291] Jednina prema Rosenkranzu.

[292] Prevedeno prema Hartenstcinovoj korekturi.

[293] Singular umjesto plurala (Prev.).

[294] Dodatak prema Hartensteinu; Mellin stavlja »pomišlja«.

[295] Prevedeno prema Erdmannu.

[296] Prema Erdmannu, po kojemu bi ova rečenica mogla glasiti možda i ovako: »ali samo u odnosu prema onim razumskim pojmovima« ...

[297] * Kako ovdje ono jednostavno opet odgovara kategoriji realiteta, to ja sada još ne mogu pokazati, nego će se iznijeti u idućemu poglavlju prigodom neke druge umske upotrebe upravo ovoga istog pojma.

[298] Hartenstein mijenja ovu rečenicu ovako: ...»i postaviti joj vještačke zamke«...

[299] Prema Erdmannu.

[300] * Apsolutno cijelo niza uvjeta za dano *uvjetovano* uvijek je neuvjetovano, jer izvan toga niza nema više uvjeta, u pogledu kojih bi ono moglo biti uvjetovano. No to apsolutno cijelo takvoga niza samo je ideja ili naprotiv problematičan pojam kojega se mogućnost mora istražiti, i to u vezi s načinom kako ono neuvjetovano kao prava transcendentalna ideja, o kojoj je riječ, može biti sadržano u njemu.

[301] »Prvi« mjesto »Prvo« prema Rosenkranzu.

[302] ** Priroda uzeta adjective (formaliter) znači vezu određenja neke stvari prema unutrašnjemu načelu kauzaliteta. Naprotiv se pod prirodom uzetom substantive (materialiter) razumijeva skup pojava, ukoliko su one prema unutrašnjemu načelu kauzaliteta potpuno u vezi. U prvome se smislu govori o prirodi tekuće materije, vatre itd., pa se tom riječju služimo samo adjective. Kad se naprotiv govori o stvarima prirode, onda se ima na umu cjelina koja postoji.

[303] Prema Willeu »eksperimentalnoj fizici« umjesto »eksperimentalnoj filozofiji«.

[304] * Antinomije slijede jedna za drugom po redu gore navedenih transcendentalnih ideja.

[305] * Neodređeni kvantum možemo promatrati kao cjelinu, ako je zatvoren u granice, a da ne moramo konstruirati njegov totalitet mjerenjem, tj. sukcesivnom sintezom njegovih dijelova. Granice naime već određuju potpunost, jer odsijecaju svaki višak.

[306] * Pojam totaliteta u ovome slučaju nije ništa drugo nego predodžba potpune sinteze njegovih dijelova, jer mi pojam, koji ne možemo apstrahirati od zora cjeline (koji je u ovome slučaju nemoguć) možemo bar u ideji obuhvatiti samo pomoću sinteze dijelova do dovršenja beskonačnoga.

[307] * Prostor je samo forma vanjskoga zora (formalni zor), ali ne zbiljski predmet koji se izvana može promatrati. Prostor prije svih stvari koje ga određuju (ispunjaju ili ograničavaju), ili koje štoviše daju njegovoj formi primjereni empirijski zor, jest pod imenom apsolutnoga prostora samo čista mogućnost vanjskih pojava, ukoliko ili o sebi egzistiraju ili ukoliko još mogu pridoći danim pojavama. Empirijski zor nije dakle složen od pojava i prostora (opažanja i praznoga zora). Pojave i prostor nisu korelat sinteze, nego su samo vezani u istom empirijskom zoru kao njegova materija i forma. Ako se jedan od ova dva komada hoće postaviti izvan drugoga (prostor izvan svih pojava), onda iz toga nastaju svakojaka prazna određenja vanjskoga zrenja koja nisu moguća opažanja, npr. gibanje ili mirovanje svijeta u beskonačnome praznom prostoru, određenje odnosa jednoga i drugoga među sobom, koje se nikada ne može opaziti, pa je dakle i predmet jedne čiste mišljevine.

[308] Prevedeno prema Grillu.

[309] * Ovaj sadržava zbog toga mnoštvo (neke dane jedinice) koje je veće od svakoga broja, a to je matematički pojam beskonačnoga.

[310] * Lako je opaziti, da se time hoće reći: *prazni prostor, ukoliko ga ograničavaju pojave,* dakle onaj unutar svijeta, ne proturiječi bar transcendentalnim načelima, pa se dakle s obzirom na njih može prihvatiti (premda se time ne može odmah tvrditi njegova mogućnost).

[311] Prema Willeu »čudo« umjesto »mogućnost«.

[312] * Vrijeme kao formalni uvjet mogućnosti promjena objektivno doduše prethodi osjetilnome svijetu, ali subjektivno i u zbilji svijesti ova je predodžba kao i svaka druga ipak dana samo u povodu opažanja.

[313] * Riječ »započeti« uzima se u dvojaku značenju. Prvo je *aktivno,* jer uzrok započinje niz stanja kao svoje učinke (infit). Drugo je *pasivno,* jer kauzalitet započinje u samom uzroku (fit). Ja ovdje izvodim iz prvoga značenja ono drugo.

[314] * Međutim, pitanje je još, je li Epikur ikada ova načela iznosio kao objektivne tvrdnje. Ako su ta načela bila samo maksime spekulativne upotrebe uma, onda je on u tome pokazao bolji filozofski dull nego ikoji filozof staroga doba. Da se čovjek u objašnjavanju pojava mora latiti posla tako kao da polje istraživanja nije ograničeno nikakvom granicom ili početkom svijeta, da se tvar svijeta mora prihvatiti takva kakva mora biti ako hoćemo da nas iskustvo pouči o njoj, da se ne smije uzeti nikakvo drugo nastajanje pojava, nego kako ih određuju nepromjenljivi prirodni zakoni, i napokon nikakav od svijeta različit uzrok, to su još i sada veoma ispravna, ali slabo uvažena načela, da se spekulativna filozofija proširi, kao i da se načela morala pronađu nezavisno od tuđili pomoćnih izvora, a da se onaj, koji zahtijeva da se ona dogmatična načela *ignoriraju* tako dugo dok smo zabavljeni samom spekulacijom, ne smije zato okriviti da ih hoće *poreći.*

[315] Prevedeno prema 2. izdanju, dok bi prema 1. izdanju umjesto »ili da čak« trebalo stajati »još manje«.

[316] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[317] * Na pitanje kakvu kakvoću ima transcendentalni predmet ne može se doduše odgovoriti, tj. ne može se odgovoriti, *što je on,* ali se zacijelo može odgovoriti da samo *pitanje ne znači ništa,* i to zato što nije bio dan nikakav predmet toga pitanja. Stoga se i dade odgovoriti na sva pitanja transcendentalne nauke o duši, pa se i zaista odgovorilo na njih; jer ona se odnose na transcendentalni subjekt svih unutrašnjih pojava, koji sam nije pojava i koji dakle nije *dan* kao predmet. Na taj subjekt ni jedna od kategorija, (prema kojima je zapravo postavljeno pitanje) ne nalazi uvjete svoje primjene. Dakle ovdje je slučaj u kojemu vrijedi obična izreka da je nikakav odgovor također neki odgovor, naime da je posve ništetno i prazno pitanje o kakvoći onoga nešto što se ne može pomišljati pomoću određenoga predikata, jer se posve stavlja izvan sfere predmeta koji nam mogu biti dani.

[318] Prema Grillu trebalo bi stajati »odgovor« umjesto »odgovornost«, ali meni se čini, prema smislu cijele rečenice, da je izvorni tekst točan. *(Prev.).*

[319] U izvornome tekstu: »kao da«; prevedeno prema Gorlandovoj korekturi.

[320] Prema Erdmannu »pravila« umjesto »pravilo«.

[321] Ova je rečenica u originalu potpuno nejasno i pogrešno stilizirana, pa ima nekoliko korektura koje ovdje neću pojedinačno navesti. Preveo sam ovu rečenicu onako kako sam mislio da to njen pravi smisao zahtijeva. *(Prev.).*

[322] [* Ja sam ga inače kadikad nazivao i *formalnim* idealizmom različito od *materijalnoga,* tj. običnoga koji sumnja ili poriče samu egzistenciju vanjskih stvari. U nekim se slučajevima čini uputnim da se čovjek radije posluži ovim nego gore spomenutim izrazima, da se spriječi svaki nesporazum.] — (Ova je opaska dodatak 2. izdanju).

[323] U izvornom su tekstu riječi »o sebi« također u zagradi, zapravo »samoga o sebi«. Erdmann je međutim riječ »selbst« u značenju »čak« prebacio u drugu zagradu. Ja sam prvu zagradu izostavio i držao se Erdmannove korekture, koja uostalom ne mora biti

točna. Naime cijela ova rečenica nezgodno je stilizirana u originalu, tako da joj je smisao ponešto taman. *(Prev.).*

[324] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, dok u originalu stoji: Ono (tj. načelo) jest logički postulat itd.

[325] Erdmann umjesto »geschaffen« stavlja »geschlossen«, a Vaihinger predlaže »beschlossen«. Smisao je u svakome slučaju nešto nejasan. *(Prev.).*

[326] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[327] Görland: kao = quasi.

[328] Prema Erdmannu, koji umeće riječ »stvari«.

[329] * Ovaj svjetski niz ne može dakle biti ni veći ni manji nego mogući empirijski regres na kojemu se jedino osniva njegov pojam. A kako ovaj ne može dati nikakvu određenu beskonačnost, ali isto tako ni određenu konačnost (nešto apsolutno ograničeno), to je iz toga jasno da veličinu svijeta ne možemo prihvatiti ni kao konačnu ni kao beskonačnu, jer regres (kojim se ta veličina predočuje) ne dopušta ni jedno od toga dvoga.

[330] * Primijetit će se da je ovdje dokaz izveden na posve drugi način nego dogmatički gore u antitezi prve antinomije. Tamo nam je osjetilni svijet prema običnom i dogmatičkom načinu predočivanja vrijedio kao stvar koja je sama o sebi prije svega regresa bila dana prema svome totalitetu, pa smo mu, ako ne zauzima sve vrijeme i sve prostore, odredili uopće neko određeno mjesto u vremenu i prostorima. Zato je izvođenje i bilo drukčije nego ovdje, naime zaključivala se njegova zbiljska beskonačnost.

[331] * Razum ne dopušta među pojavama nikakav uvjet koji bi sam empirijski bio neuvjetovan. Kad bi se pak kakav *inteligibilni uvjet,* koji dakle ne bi pripadao u niz pojava kao član, dao pomišljati uz nešto uvjetovano (u pojavi) a da se time ni najmanje ne prekine niz empirijskih uvjeta, onda bi se takav uvjet mogao dopustiti kao *empirijski neuvjetovan,* tako da to nigdje ne bi bilo na štetu empirijskome kontinuitivnom regresu.

[332] U originalu stoji »kozmologijskih ideja«; prevedeno u jednini prema Erdmannovoj korekturi.

[333] * Pravi moralitet djelovanja (zasluga i krivica), čak i moralitet našega vlastitog držanja, ostaje nam stoga posve skriven. Naša pripisivanja mogu se odnositi samo na empirijski karakter. No koliko čistoga djelovanja od toga valja pripisati slobodi, a koliko samoj prirodi i nehotičnoj pogrešci temperamenta ili njegovoj sretnoj kakvoći (merito fortunae), to nitko ne može otkriti, a zato se i ne može suditi. prema potpunoj pravdi.

[334] Prevedeno prema Hartensteinu.

[335] Prevedeno prema Erdmannu.

[336] * Dakle ovim se načelom svaka stvar dovodi u odnos prema zajedničkome korelatu, naime prema cjelokupnoj mogućnosti koja bi, ako bi se ona (tj. građa za sve moguće predikate) našla u ideji jedne jedine stvari, dokazivala afinitet uslijed identiteta osnove

njegova određenja. *Određivost* svakoga *pojma* podređena je *općenitosti* (universalitas) načela isključenja nečega srednjega između dva oprečna predikata, ali *određenje* neke *stvari* podvrgnuto je *sveukupnosti* (universitas) ili skupu svih mogućih predikata.

[337] * Opažanja i proračunavanja zvjezdoznanaca naučila su nas mnogo toga što je vrijedno divljenja. Međutim je zacijelo najvažnije to da su nam oni otkrili jaz *neznanja* za koji sebi ljudski um bez ovih znanja nikada ne bi mogao predočiti da je tako velik, a razmišljanje o tome mora proizvesti veliku promjenu u određenju konačnih ciljeva naše umske upotrebe.

[338] Zvjezdica stoji u originalu na kraju prethodne rečenice, dok je *Wille* stavlja na mjesto, gdje je ovdje u prijevodu postavljena.

[339] * Ovaj ideal najrealnijega bića, premda je doduše jednostavna predodžba, najprije se dakle *realizira,* tj. napravi se objektom, zatim se *hipostazira,* a najposlije se pomoću prirodnoga progresa uma k dovršenju jedinstva čak *personificira,* kao što ćemo uskoro navesti. Regulativno jedinstvo iskustva ne osniva se na samim pojavama (samoj osjetilnosti), nego na povezivanju njegove raznolikosti pomoću razuma (u apercepciji). Prema tome se čini da jedinstvo najvišega realiteta i potpuna odredivost (mogućnost) svih stvari leži u nekome najvišem razumu, dakle u nekoj inteligenciji.

[340] Kad bi se um naime odvažio na to, onda bi uopće trebao istraživati samo među samim pojmovima, pa mu ne bi bilo potrebno da postavi za osnovu neku danu opstojnost (Bilješka umjesto rečenice u zagradi. *Prev.).*

[341] * Pojam je uvijek moguć ako sebi ne proturiječi. To je logičko obilježje mogućnosti i po njemu se njegov predmet razlikuje od nihil negativuma. No on unatoč tome može biti prazan pojam, ako se objektivni realitet sinteze, kojom se pojam proizvodi, ne dokaže posebno. Ali kao što smo gore pokazali, to se dokazivanje uvijek osniva na načelima mogućeg iskustva, a ne na načelu analize (načelu proturječja). To je opomena da se iz mogućnosti pojmova (logičke) ne zaključi odmata mogućnost stvari (realna).

[342] Adickes stavlja »specijalno« umjesto »specifičnu«.

[343] A kad bi se to i dogodilo, ne bi u tome uopće bilo nikakvoga suda, jer se mogućnost sintetičnih spoznaja uvijek mora tražiti samo u iskustvu, ali njemu ne može pripadati predmet ideje. (Bilješka umjesto uklopljene rečenice. *Prev.).*

[344] * Ovaj je zaključak odviše poznat, a da bi bilo potrebno da se ovdje opširno iznese. On se osniva na tobože transcendentalnome prirodnom zakonu kauzaliteta, da sve što je *slučajno* ima svoj uzrok koji, ako je također slučajan, isto tako mora imati neki uzrok, pa se niz međusobno podređenih uzroka mora završiti kod jednog apsolutno-nužnog uzroka bez kojega taj niz ne bi bio potpun.

[345] Prema Erdmannu »načelo« umjesto »zaključak«.

[346] 2. izdanje: »smatraju«.

[347] Prema Willeu »simpatizirajući« umjesto »šikanirajući«.

[348] Ona vrši nasilje nad prirodom i prisiljava je da ne postupa prema svojim svrhama, nego da se prilagodi našima (njihovoj sličnosti s kućama, brodovima, satovima). —

(Bilješka umjesto uklopljene rečenice. *Prev.)*.

[349] Ona tek čini mogućom svaku umjetnost, a možda čak i sam razum. — (Bilješka umjesto rečenice u zagradi. *Prev.)*.

[350] * Ne teologijski moral, jer ovaj sadržava ćudoredne zakone koji *pretpostavljaju* opstojnost najvišeg upravitelja svijeta. Moralna je teologija naprotiv uvjerenje o opstojnosti najvišega bića koje je zasnovano na ćudorednim zakonima.[1]

[1] U 2. izdanju glasi ova relativna rečenica ovako: »koje se osniva na ćudorednim zakonima«.

[351] Prevedeno prema korekturi nepoznatog ispravljača.

[352] Prema korekturi Erdmannovoj. E. misli da se ova rečenica odnosi na riječ »zakon« u prethodnoj rečenici, a ne na riječi »kontinuitivne ljestvice«. Smisao serečenice međutim ne mijenja ni u jednom slučaju.

[353] Prevedeno prema ispravku nepoznatoga ispravljača.

[354] U 5. njem. izdanju: »transcendentalnih«.

[355] U 5. izdanju: »svakoga«.

[356] * Prednost koju proizvodi okrugli oblik Zemlje, dovoljno je poznata. No malo njih zna da samo njezina sploštenost kao kod sferoida sprečava da isponi čvrstoga tla, a i manja, možda potresom nastala brda ne pomiču kontinuitivno i u kratkome vremenu os Zemlje, kad ispupčenost Zemlje ispod linije ne bi bila tako veliko brdo koje zamah svakoga drugog brda s obzirom na os nikada ne može primjetljivo pomaknuti iz njegova položaja. Pa ipak se ova mudra uredba bez skanjivanja objašnjava iz ravnoteže mase Zemlje koja je nekada bila u tekućemu stanju.

[357] ** Tako su stari dijalektičari nazivali sofizam, koji je glasio ovako: ako li je suđeno da od svoje bolesti moraš ozdraviti, onda će se to dogoditi, pa pozvao ti liječnika ili ne. Ciceron kaže da ovaj način zaključivanja ima svoje ime odatle, što u životu ne bi preostala nikakva upotreba uma kad bi se čovjek držao njega. To je razlog, zašto ja tome sofističkom argumentu čistoga uma dajem to ime.

[358] Vorlander stavlja mjesto pojma »transcendentnog« pojam »transcendentalnog«.

[359] Riječ »uzrok« dodao Erdmann.

[360] Singular umjesto plurala prema Hartensteinu.

[361] * Ono što sam već prije rekao o psihologijskoj ideji i njezinu pravom određenju kao načelu za regulativnu upotrebu uma oslobađa me opširnosti u posebnom objašnjavanju iluzije prema kojoj se sustavno jedinstvo unutrašnjeg osjetila predočuje hipostatički. Postupak je pri tome veoma sličan onome što ga Kritika razmatra u pogledu teologijskoga ideala.

[362] Prema Erdmannovoj korekturi »njezina« umjesto »njegova«.

[363] Prema korekturi Willeovoj i nepoznatog ispravljača.

[364] U 2. izdanju izostavljeno.

[365] Prema Erdmannu bi trebalo da stoji: »od sebe« umjesto »po sebi« (?).

[366] * Ja doduše znam da se u školskome govoru naziv *disciplina* običava upotrebljavati u istome značenju s nazivom obuka. No ima naprotiv toliko drugih slučajeva, u kojima se prvi izraz, kao *stega,* pomno razlikuje od drugoga, kao poučavanja, a i sama priroda stvari zahtijeva da se za tu razliku sačuvaju jedini prikladni izrazi. Prema tome ja želim da se nikada ne dopusti da se ova riječ upotrebljava u drugome, a ne negativnome značenju.

[367] U 2. izdanju *izostavljeno.*

[368] Prema Hartensteinu.

[369] Prema Willeovoj korekturi.

[370] Prema Erdmannu moralo bi umjesto »konstruirati«, koje riječi u originalu nema, stajati »mogu spoznati«.

[371] * S pojmom uzroka ja zaista izlazim iz empirijskoga pojma o nekome događaju (jer se nešto događa), ali ne k zoru, koji pojam uzroka prikazuje in concreto, nego k vremenskim uvjetima uopće, koje bismo u iskustvu htjeli naći primjerene pojmu uzroka. Ja dakle postupam samo prema pojmovima, a ne mogu postupati s pomoću konstrukcije pojmova, jer je pojam pravilo sinteze opažanja koja nisu čisti zorovi, pa ne mogu dakle a priori biti dani.

[372] Prema Grillu; prema Erdmannu moralo bi stajati »u kojoj«.

[373] Prema Erdmannu, dok u originalu stoji »zatim«.

[374] * *Iscrpnost* znači jasnoću i dostatnost obilježja, *granice* pak preciznost da tih obilježja nema više nego što je potrebno za iscrpan pojam, a *izvornost* da to određenje granica nije ni od kud izvedeno i da mu dakle nije potreban još neki dokaz, jer bi to tobožnju definiciju napravilo nesposobnom da stoji na čelu svih sudova o predmetu.

[375] * Filozofija vrvi od pogrešnih definicija, napose takvih koje doduše zaista sadržavaju elemente za definiciju, ali još ne potpuno. Ako se pojmom, dok se nije definirao, ništa ne bi moglo započeti, onda bi vrlo loše stajalo sa svim filozofiranjem. No kako se pojam dokle sežu elementi (raščlanjivanja) uvijek može dobro i sigurno iskoristiti, to se veoma korisno dadu upotrijebiti i nedostatne definicije, tj. sudovi, koji zapravo još nisu definicije, ali su uostalom istiniti, pa im se prema tome približavaju. U matematiku pripada definicija ad esse, u filozofiju ad melius esse. Lijepo je, ali često veoma teško, da se do toga dođe. Pravnici još uvijek traže definiciju za svoj pojam o pravu.

[376] U 2. izdanju izostavljeno.

[377] Prema Willeu »naziranjem« umjesto »namjerom«.

[378] Prema Willeu mora stajati »dopustiti«.

[379] U originalu stoji »tobožnji slobodnjak«, dok Wille stavlja »tobožnje znanje«, kao što je ovdje učinjeno.

[380] Prema Vorländerovoj korekturi.

[381] U originalu: »kratki«.

[382] U 2. izdanju: »svjedoči o opreznosti«.

[383] »Pripada« nedostaje u 1. izdanju.

[384] Plural umjesto singulara prema Erdmannu.

[385] Riječi: »pa ga navodi« umetnute prema nepoznatom ispravljaču.

[386] »Kategorije... služe«, plural umjesto singulara prema Vorlanderu.

[387] »Ga« umjesto »je« prema Erdmannovoj korekturi.

[388] Umjesto »privlačnu snagu« stavlja Erdmann »protežnu snagu« prema izvodima u Metaf. počelima prirodne znanosti, II. pogl., poučak 2. f.; Mellin stavlja »odbojnu snagu«.

[389] 3. izdanje »niza«.

[390] Orig.: »svršava. Da«.

[391] U originalu stoji: »nedostatak njenih empirijskih«. Prevedeno prema Willeovoj korekturi.

[392] Prema Hartensteinu.

[393] Orig.: »No u toj«; prevedeno prema Hartensteinu koji briše »No«.

[394] Prevedeno prema nepoznatom ispravljaču.

[395] Prema Erdmannu moralo bi stajati: »bi«.

[396] Harteinstein stavlja »nekoga«.

[397] Grillo predlaže: »stavlja« umjesto »izražava«.

[398] »Naime« umetnuto prema nepoznatom ispravljaču.

[399] Prema Erdmannu.

[400] Kao što mi npr. bezuvjetnu nužnost u opstojnosti nekoga bića nikako ne možemo shvatiti, pa se zato *subjektivno* s pravom protivi svakome spekulativnom dokazu nekoga najvišeg bića, a mogućnosti takvoga prabića o sebi s nepravom. (Bilješka umjesto rečenice u zagradi. *Prev.).*

[401] 1. izd.: »Kao kad«.

[402] * Svi praktički pojmovi odnose se na sviđanje ili nesviđanje, tj. ugodu i neugodu, dakle bar indirektno na predmete našeg osjećanja. Kako pak osjećanje nije moć predočivanja stvari, to elementi naših sudova, ukoliko se odnose na ugodu ili neugodu, pripadaju praktičkoj, a ne u skup transcendentalne filozofije koja ima posla samo s čistim spoznajama a priori.

[403] »Dovodi« umetnuto prema Erdmannu.

[404] Prema Hartensteinovoj korekturi.

[405] * Ljudska duša (kao što ja mislim da se to nužno događa kod svakog umnoga bića) ima prirodnog interesa za moralitet, premda taj interes nije nepodijeljen i praktično pretežan. Učvrstite i povećajte taj interes, pa ćete naći da je um veoma poučljiv i čak prosvijetljeniji, da s praktičnim interesom sjedini spekulativni. No ako se ne pobrinete

da prije toga, bar na pola puta, napravite dobre ljude, onda vi nikada nećete od njih napraviti ni ljude koji iskreno vjeruju.

[406] 2. izd.: »ne pozovu. .. filozofi«.

[407] »umskome pojmu« umetnuto prema Valentineru, koji misli da su te riječi pomutnjom izostale.

[408] Prema Hartensteinovoj korekturi.

[409] »Uzor ... svih pokušaja« umetnuto prema Willeu.

[410] * Svjetski pojam znači ovdje onaj pojam, koji se odnosi na ono što svakoga nužno interesira. Prema tome određujem cilj neke znanosti prema *školskim pojmovima,* ako se ona smatra samo kao jedna od vještina za određene samovoljne ciljeve.

[411] * Neka se nipošto ne misli da ja pod racionalnom fizikom mislim ono što se obično naziva *physica generalis* i što je više matematika nego filozofija prirode. Metafizika prirode odvaja se posve od matematike, pa ni izdaleka ne pruža toliko proširbenih spoznaja kao matematika, ali je ipak veoma važna u pogledu kritike čiste razumske spoznaje uopće, koju valja primijeniti na prirodu. Čak su matematičari, budući da pristaju uz određene obične, u stvari ipak metafizičke pojmove, u nedostatku takve kritike neprimjetljivo opteretili prirodnu nauku hipotezama, koje kod kritike tih načela nestaju, a da se primjeni matematike na ovome području (na kojemu je ona neophodna) ne nanosi ni najmanja šteta.

[412] U V. izdanju »razumsku sposobnost«.

[413] Prema Erdmannu.

[414] Riječi »izvan njega« dodane su prema Erdmannovoj dopuni.

[415] * U pogledu čiste prirodne znanosti mogao bi tko još posumnjati u ovo posljednje. Treba međutim pogledati samo različna načela koja dolaze na početku prave (empirijske) fizike, kao načelo o trajnosti iste kvantitete materije, o tromosti, jednakosti djelovanja i protudjelovanja itd., pa će se čovjek ubrzo uvjeriti da ona sačinjavaju physicam puram (ili rationalem), koja zacijelo zaslužuje da se odvojeno postavi kao posebna znanost u njenom užem ili širem, ili ipak cijelom opsegu.

[416] * Jesu li same predodžbe identične i može li se jedna pomoću druge analitički pomišljati, to ovdje ne dolazi u obzir. Svijest o jednoj, ukoliko je govor o raznolikosti, valja ipak uvijek razlikovati od svijesti o drugoj, a ovdje je riječ samo o sintezi te (moguće) svijesti.

[417] * Analitičko jedinstvo svijesti pripada svima zajedničkim pojmovima kao takvima. Na primjer, kad pomišljam crveno uopće, onda ja sebi time predočujem kakvoću koja se (kao obilježje) može na nečemu naći ili je vezana s drugim predodžbama. Dakle samo pomoću unaprijed pomišljenoga sintetičnog jedinstva mogu sebi predočiti analitično jedinstvo. Neka predodžba, koja se općenito ima pomišljati kao, različita, smatra se kao da pripada takvima, koje osim nje imaju na sebi još nešto različito, dakle ona se prethodno mora pomišljati u sintetičnom jedinstvu s drugima (premda samo mogućim predodžbama), prije nego što ja na njoj mogu pomišljati analitično jedinstvo svijesti koje ju čini zajedničkim pojmom (conceptus communis). I

tako je sintetično jedinstvo apercepcije najviša točka, na koju se mora vezati svaka umska upotreba, Čak i cijela logika, a poslije nje transcendentalna filozofija, štoviše, ta je moć sam razum.

[418] Prema Vaihingeru; u originalu stoji: »dano«.

[419] * Prostor i vrijeme i svi njihovi dijelovi su z o r o v i, dakle pojedinačne predodžbe s raznolikošću, koju oni sadržavaju u sebi (vidi transcendentalnu estetiku). Prema tome oni nisu čisti pojmovi pomoću kojih je upravo ista svijest sadržana u mnogim predodžbama, nego mnoge predodžbe u jednoj predodžbi i njenoj svijesti. Stoga je nalazimo kao složenu, dakle jedinstvo svijesti kao s i n t e t i č n o, ali ipak prvobitno. Ta p o j e d i n a č n o s t tih predodžbi vezana je u primjeni (vidi § 25.).

[1] Gawronsky: »§ 26. (ili 23.)«.

[420] * Opširna nauka o četirma silogističkim figurama odnosi se samo na kategoričke umske zaključke. Premda je ta nauka samo umjetnost da se skrivanjem neposrednih zaključaka (consequentiae immediatae) pod premise čistog umskoga zaključka dobije privid više načina zaključivanja osim onoga u prvoj figuri, to ona time ipak ne bi postigla neku osobitu sreću da joj nije uspjelo da kategoričkim sudovima kao takvima, s kojima se svi drugi moraju dati dovesti u odnos, pribavi nesumnjiv ugled, ali to je prema § 9. neispravno.

[421] Vaihinger: »§ 10.«; Valentiner: »§ 14«.

[422] * Argument se osniva na predočenom j e d i n s t v u zora kojim neki predmet biva dan. Ono jedinstvo u svako doba obuhvaća u sebi sintezu raznolikoga koje je dano za neki zor, pa sadržava već odnos toga danoga prema jedinstvu apercepcije.

[423] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi.

[424] Prema Kirchmannu.

[425] Ovdje Erdmann umeće: »tj«, dok Vaihinger misli, da bi moralo stajati »dakle«, »prema tome« (njem. »somit«).

[426] * Gibanje nekog o b j e k t a u prostoru ne pripada u čistu znanost, dakle ni u geometriju, jer se a priori ne može spoznati, da je nešto gibljivo, nego samo pomoću iskustva. Ali gibanje kao o p i s i v a n j e nekoga prostora čisti je actus sukcesivne sinteze raznolikosti u vanjskome zrenju uopće pomoću produktivne uobrazilje, pa ne pripada samo u geometriju, nego čak i u transcendentalnu filozofiju.

[427] *** Ja ne vidim kako se tolike teškoće mogu naći u tome, da mi sami aficiramo unutrašnje osjetilo. Svaki akt p a ž n j e može nam dati primjer za to. *V* njemu razum u svako doba određuje unutrašnje osjetilo prema vezi koju pomišlja za unutrašnje zrenje koje korespondira raznolikosti u sintezi razuma. Koliko se duša time obično aficira, moći će svaki u sebi zapaziti.**

[428] **** Ono »ja mislim« izražava akt da se odredi moja opstojnost. Opstojnost je time već dana, ali način kako treba da je odredim, tj. kako bi trebalo da postavim u sebi raznolikost, ono što joj pripada, to time još nije dano. Za to je potrebno samozrenje kojemu je osnova a priori dana forma, tj. vrijeme koje je osjetilno i pripada receptivitetu onoga što je odredivo. Ako pak nemam još jedno drugo**

samozrenje što ga ono određivalačko u meni, kojega sam spontanitet samo svjestan, isto tako daje prije akta određivanja kao vrijeme ono što je odredivo, onda ja ne mogu odrediti svoju opstojnost kao samodjelatnoga bića. Naprotiv ja predočujem samo spontanitet svoga mišljenja, tj. određivanja, a moja opstojnost ostaje uvijek odrediva samo osjetilno, tj. kao opstojnost pojave. Taj spontanitet ipak čini da ja sebe nazivam inteligencijom.

[429] **Prema trećem originalnom izdanju: vezi.**

[430] **Mellin umeće: »§ 10.«**

[431] * Prostor predočen kao predmet (kako je to zaista potrebno u geometriji) sadržava više nego samo formu zora, naime obuhvaćanje raznolikosti u zornu predodžbu prema formi onoga što je osjetilno dano, tako da forma zora daje jedino raznolikost, a formalni zor jedinstvo predodžbe. To sam jedinstvo u estetici pribrojio jednostavno osjetilnosti, da bih samo naznačio da ono prethodi svakome pojmu, premda pretpostavlja sintezu koja ne pripada osjetilima, ali prema kojoj tek postaju mogući svi pojmovi o prostoru i vremenu. Kako su naime tek pomoću njega (budući da razum određuje osjetilnost) prostor i vrijeme dani, to jedinstvo toga zora a priori pripada prostoru i vremenu, a ne pojmu vremena. (§ 24).

[432] Četvrto originalno izdanje: apercepcije.

[433] ** Na taj se način dokazuje, da sinteza aprehenzije, koja je empirijska, nužno mora biti primjerena sintezi apercepcije koja je intelektualna i posve a priori sadržana u kategoriji. To je jedan isti spontanitet, koji tamo pod imenom uobrazilje, a ovdje pod imenom razuma unosi vezu u raznolikost zora.

[434] Prema Valentineru »niti«, dok bi prema Mellinu moralo stajati »da« umjesto »i«.

[435] *** Da se čovjek ne bi preuranjeno spotakao o posljedice ovoga načela koje zabrinjavaju, htio bih samo podsjetiti da kategorije u mišljenju nisu ograničene uvjetima našeg osjetilnoga zora, nego da imaju neograničeno polje. I za samo spoznavanje onoga što mi sebi pomišljamo, za određivanje objekta potreban je zor, gdje uostalom zbog nedostatka zora misao o objektu još uvijek može imati svoje istinite i korisne posljedice za umsku upotrebu subjekta. No kako umska upotreba nije uvijek upravljena na određivanje objekta, dakle na spoznaju, nego i na određivanje subjekta i njegovo htijenje, to se ona ovdje još ne može izložiti.**

[436] **Osim toga se kod takve hipoteze ne da vidjeti nikakav kraj, dokle bi se mogla dotjerati pretpostavka unaprijed određenih dispozicija za buduće sudove. — (Bilješka umjesto rečenice u zagradama. Prev.).**

[437] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi koja između riječi: »jer kategorije ... imaju« umeće uzročni veznik »budući da«.

[438] Stavci koji ovdje slijede jesu varijanta opsežnijega tumačenja o paralogizmima čistoga uma u prvom izdanju (str. 256—288), a nadovezuju se na rečenicu (str. 256): »Mi ćemo je dakle kritičkim okom ispitati kroz sve predikamente čiste nauke o duši, itd.«

[439] Prema Erdmannu, koji umjesto »dakle« (nun) stavlja »samo« (nur).

[440] Riječ »biće« umetnuta prema Erdmannu; ali bi isto tako moglo stajati: »ja« ili »sopstvo« ili možda »subjekt«. Prema Rosenkranzu bi moralo stajati »ono misaono« (das Denkende).

[441] Prema Erdmannu »svojim« umjesto »njegovim«.

[442] Prema Erdmannu.

[443] * Mišljenje se u ovim dvjema premisama uzima u posve različitu značenju: u gornjaku, kako se odnosi na objekt uopće (dakle kako može biti dano u nekome zoru), a u donjaku samo onako kako postoji u odnosu prema samosvijesti, pri Čemu se ne misli ni na kakav objekt, nego se predočuje samo odnos prema sebi kao subjektu (kao formi mišljenja). U prvome govori se o stvarima koje se mogu pomišljati jedino kao subjekt, a u drugome ne o s t v a r i m a , nego o m i š lj e nju (budući da se apstrahira od svakog objekta), u kojemu ja uvijek služi za subjekt svijesti. Stoga u zaključku ne može slijediti: ja mogu egzistirati samo kao subjekt, nego samo ovo: ja sebe u pomišljanju svoje egzistencije mogu upotrijebiti jedino kao subjekt suda, a to je identično načelo koje baš ništa ne kazuje o načinu moje opstojnosti.

[444] * Jasnoća nije, kao što logičari kažu, svijest o nekoj predodžbi, jer određen stupanj svijesti, ali koji nije dovoljan za sjećanje, mora se naći u nekim tamnim predodžbama. Bez ikakve svijesti mi ne bismo pravili nikakve razlike u vezi tamnih predodžbi, ali mi to ipak možemo činiti kod obilježja mnogih pojmova (kao kod pojma o pravu i pravednosti i glazbeniku, kad u fantaziji najedanput hvata mnogo nota). Predodžba je naprotiv jasna, kad je u nje svijest dovoljna za svijest o r a z l i k o v a n j u nje od drugih. Ako svijest doduše dostaje za razlikovanje, onda bi se predodžba još morala nazvati tamnom. Ima dakle beskonačno mnogo stupnjeva svijesti do iščezavanja.

[445] ** Kad se oni, koji bi htjeli pokrenuti neku novu mogućnost, uporno pozivaju na to da su dovoljno učinili već time što im se u njihovim pretpostavkama ne može dokazati nikakvo proturječje (kao što *su* uporni svi oni zajedno koji za mogućnost mišljenja, za koju imaju primjer samo kod empirijskih predodžbi u ljudskome životu, drže da je mogu uvidjeti i nakon njegova prestanka), enda se mogu dovesti u veliku nepriliku pomoću drugih mogućnosti koje nisu ništa manje smione. Jedna je od takvih mogućnosti dioba j e d n o s t a v n e s u p s t a n c i j e na više supstancija, i obratno, slijevanje (koalicija) više njih u jednu. Premda naime djeljivost pretpostavlja nešto složeno, ipak ona ne zahtijeva nužno nešto složeno od supstancija, nego samo od stupnjeva (raznovrsnih moći) jedne iste supstancije. Kao što se dakle sve snage i moći duše, čak i moć svijesti, mogu pomišljati kao iščezle do polovice, ali tako da ipak još uvijek preostaje supstancija, tako da čovjek sebi bez proturječja može predočiti i tu iščezlu polovicu kao sačuvanu, ali ne u duši, nego izvan nje, samo što bi onda izvan nje nastala posebna supstancija, budući da se ovdje prepolovilo sve što god je realno, dakle što ima neki stupanj, pa prema tome cijela njena egzistencija, tako da ništa ne bi nedostajalo. Naime mnoštvo, koje se podijelilo, postojalo je već i prije toga, ali ne kao mnoštvo supstancija, nego svakoga realiteta kao kvantuma egzistencije u tome mnoštvu, a jedinstvo supstancije bijaše samo način egzistiranja, pa se to jedinstvo tom diobom pretvara jedino u mnoštvo subzistencije, jer je ona jedna supstancija sadržavala u sebi stupanj realiteta svih prethodnih zajedno. Jednostavne supstancije,

koje nam daju pojavu neke materije (dakako ne pomoću međusobnoga mehaničkog ili kemijskog utjecaja, ali ipak pomoću nekoga nama nepoznatog utjecaja od kojega bi onaj mehanički ili kemijski bio samo pojava) mogle bi takvom dinamičkom diobom roditeljskih duša kao intenzivnih veličina proizvoditi dječje duše, mjesto da roditeljske duše onaj svoj gubitak opet nadopunjavaju koalicijom s novom tvari iste vrste. Ja sam daleko od toga da takvim tlapnjama pridajem i najmanju vrijednost ili važnost, a osim toga gornja su načela analitike dovoljno upozorila, da kategorije (kao što je kategorija supstancije) valja upotrijebiti jedino iskustveno. No ako je racionalist dovoljno smion, da iz same misaone moći bez ikakvoga trajnog zora kojim bi predmet bio dan napravi biće koje postoji za sebe, jednostavno zato što mu jedinstvo apercepcije u mišljenju ne dopušta objašnjenje na osnovi nečega složenoga, mjesto da radije prizna da ne zna objasniti mogućnost misaone prirode, zašto onda i materijalist, premda on isto tako za svoje mogućnosti ne može navesti neko iskustvo, ne bi imao prava na istu smionost, da se svojim načelom posluži za suprotnu upotrebu, pridržavajući formalno jedinstvo iskustva?

[446] Hartenstein: »jedinstvo«.

[447] * Ona: ja mislim, jest, kao što je već rečeno, empirijski sud i sadržava u sebi sud: ja egzistiram. No ja ne mogu reći: sve Što misli egzistira, jer onda bi svojstvo mišljenja sva bića, koja ga imaju, napravila nužnim bićima. Zato se moja egzistencija i ne može smatrati kao izvedena iz suda: ja mislim, kao što je držao Kartezij (jer bi inače morao prethoditi gornjak: sve Što misli egzistira), nego je samo identična s njime. On izražava neodređenu empirijsku predodžbu, tj. opažanje (a prema tome dokazuje da tom egzistencijalnom sudu leži u osnovi već osjećaj koji dakle pripada osjetilnosti), ali on prethodi iskustvu koje u pogledu vremena pomoću kategorije valja odrediti objekt opažanja. Egzistencija ovdje još nije takva kategorija, koja nema odnos prema neodređeno danom objektu, nego samo prema takvome o kojemu se ima neki pojam i za koji se hoće znati, je li i izvan toga pojma postavljen ili ne. Neodređeno opažanje znači ovdje samo nešto realno Što je bilo dano, i to samo za mišljenje uopće, dakle ne kao pojava, a ni kao stvar sama o sebi (noumenon), nego kao nešto Što uistinu egzistira, pa se u sudu: ja mislim označuje kao takvo. Valja naime primijetiti, da time što sam sud »ja mislim« nazvao empirijskim sudom, ne mislim reći da je taj j a u tome sudu empirijska predodžba. Naprotiv je ona čisto intelektualna predodžba, jer pripada mišljenju uopće. No bez ikakve empirijske predodžbe, koja daje građu za mišljenje, ipak ne bi bilo akta: ja mislim, a ono empirijsko samo je uvjet primjene ili upotrebe čiste intelektualne moći.

[448] * Prvo je izdanje objavljeno 1781.